

School of Theology at Claremont



1001 1321784

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

From the library of

F.W. Schneider

60

20.078
2235

KL

DIE KINDHEITSGESCHICHTE.

BT
320
N4

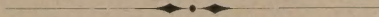
DIE
KINDHEITSGESCHICHTE
UNSERES
HERRN JESU CHRISTI
NACH
MATTHÄUS UND LUKAS

AUSGELEGT

VON

A. NEBE,

DER THEOLOGIE DOKTOR, PROFESSOR UND PFARRER.



STUTTGART.

DRUCK UND VERLAG VON GREINER UND PFEIFFER.

1893.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Vorrede.

Gerade vor 50 Jahren erschien die Jugendgeschichte des Herrn, ein Beitrag zur höheren Kritik und Exegese des Neuen Testamentes, von E. Fr. Gelpke, Professor an der Hochschule Bern. Seitdem ist keine besondere exegetische Arbeit über diesen hochinteressanten Abschnitt der Lebensgeschichte des Herrn herausgekommen, denn F. L. Steinmeyer will in seinem verdienstlichen Werke: Die Geschichte der Geburt des Herrn und seiner ersten Schritte im Leben. Berlin 1873, nicht Exegese treiben, sondern an der neuesten Kritik seine Kritik üben.

Ich verzichte darauf, diese heilige Vorgeschichte kritisch zu untersuchen; mir kommt es nur darauf an, zu ermitteln, was die Evangelisten, welche hier in Betracht kommen, haben sagen wollen. Eine andere Aufgabe liegt dem Exegeten nicht ob, denn in diesem Punkte unterscheidet sich ganz und gar nicht die theologische Auslegung von der philologischen, die Auslegung eines heiligen Schriftstellers von der Auslegung eines profanen. Und es ist gut, dass keine andere Aufgabe ihm obliegt, als den eigentümlichen Sinn seines Schriftstellers festzustellen. Er kann all seine Kraft an diese eine Aufgabe setzen und kommt nicht in die Notlage, sie teilen zu müssen, und bleibt vor der Versuchung bewahrt, nach den Ergebnissen, zu welchen die kritische Untersuchung ihn geführt hat, dem Texte, welchen er auslegen will, Gewalt anzuthun, entweder so, dass er ganze Stücke aus ihm streicht, weil sie vor seiner Kritik nicht bestehen und ihm als fremde Zuthat erscheinen, oder so, dass er sie durch allerlei Kunstgriffe zwingt, etwas auszusagen, was sie nicht enthalten.

Ich verwerfe damit, dass ich die Exegese von der Kritik scheide, durchaus nicht die Kritik, sondern behaupte nur, die Exegese hat mit der Kritik nichts zu schaffen. Auf welchem Wege die heiligen Geschichtsschreiber zur Kunde der Thatsachen, von welchen sie berichten, gelangt sind und wie sich die von ihnen berichteten Thatsachen mit dem sogenannten gesunden Menschenverstande und der augenblicklich herrschenden Weltanschauung vertragen, diese brennenden Fragen bei einer Kritik der heiligen Geschichte berühren den Exegeten als solchen ganz und gar nicht. Ich weiss recht gut, dass eine grosse Anzahl von Auslegern der heiligen Schrift anderer Meinung ist; aber ich weiss auch, dass gerade die Schriftausleger, welche als Sterne erster Grösse heute noch leuchten, ich nenne nur Chrysostomus, Augustinus, Luther, Calvin, Bengel, derselben Ueberzeugung sind und nicht kritisch kühl und kalt ihrem Texte gegenüberstehen, sondern sich mit Liebe und Eifer in denselben vertiefen und versenken.

Möchte es mir gelungen sein, in die beiden ersten Kapitel des ersten und dritten Evangelisten mich zu vertiefen und zu versenken! Der Teil der Geschichte Jesu Christi, welcher darin enthalten ist, verdient im höchsten Grade solch eine Vertiefung und Versenkung. Wie die Morgenröte den Tag nicht bloss heraufführt, sondern auch von diesem Tage weissagt, welcher Art er sein wird, so ist diese heilige Vorgeschichte auch eine Weissagung auf den, der als ein Mann vor seinem Volke auftritt, um in aufsteigender Linie als den eingeborenen Sohn vom Vater sich durch Wort und Werk zu offenbaren.

Rossleben, im November 1892.

D. Nebe.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
1. Das Vorwort	1
(Luk. 1, 1—4.)	
2. Die Verkündigung der Geburt des Johannes	21
(Luk. 1, 5—25.)	
3. Mariä Verkündigung	84
(Luk. 1, 26—38.)	
4. Mariä Heimsuchung	121
(Luk. 1, 39—56.)	
5. Johannes Geburt und Zacharias Lobgesang	151
(Luk. 1, 57—80.)	
6. Josephs Aufklärung	193
(Matth. 1, 18—25.)	
7. Die beiden menschlichen Genealogieen	220
(Matth. 1, 1—17. Luk. 3, 23—38.)	
8. Christi Geburt	255
(Luk. 2, 1—21.)	
9. Die Darstellung im Tempel	306
(Luk. 2, 22—39.)	
10. Die Weisen aus dem Morgenlande und die Flucht nach Aegypten	343
(Matth. 2, 1—18.)	
11. Die Rückkehr nach Nazareth	382
(Matth. 2, 19—23. Luk. 2, 39 und 40.)	
12. Der Herr im Tempel	396
(Luk. 2 41—52.)	

1. Das Vorwort.

Luk. 1, 1—4.

Sintemalen sich's viele unterwunden haben, zusammenzustellen eine Erzählung von den Geschichten, so unter uns zum Abschluss gekommen sind, (2) wie es uns überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren; (3) habe ich's auch für gut angesehen, nachdem ich alles von Anbeginn mit Fleiss erkundet habe, dass ich's dir, bester Theophilus, nach der Reihe schreibe, (4) auf dass du gewissen Grund erfahrest der Lehre, in welcher du unterrichtet bist.

Schwerlich rührt die Ueberschrift des dritten Evangeliums von der Hand des Mannes selbst her, dessen Namen es an der Stirne trägt. Hierauf führt schon die Wahrnehmung, dass in den Handschriften dieselbe sehr verschieden erscheint: *εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν, τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον, ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν (ἁγίου) εὐαγγέλιον* und einfach *κατὰ Λουκᾶν*. Es tritt dazu der andere Umstand, dass die Ueberschriften sämtlicher Evangelien gleichförmig sind. Wir werden so auf einen gemeinsamen Ursprung derselben hingewiesen. Die Gemeinde, welche sich in ihren gottesdienstlichen Versammlungen in der Kirche und in den Häusern dieser Evangelien zu ihrer Erbauung fleissig bediente, hat diese Aufzeichnungen der Evangelisten erst mit diesem Titel versehen. So auch, um nur neuere zu nennen, Kühnöl, Fritzsche, Meyer, Bleek, Godet, Weiss, Keil u. a. Das Wort *εὐαγγέλιον* ist an und für sich gut griechisch, aber es hat in dem Klassischen einen anderen Sinn. Homer kennt diesen Ausdruck schon; er sagt Odyss. 14, 152:

εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω

αὐτίκ', ἐπεὶ κεν κείνος ἴδῃ τὰ ἃ δώμαθ' ἵκηται.

cf. V. 166: *ἐγὼν εὐαγγέλιον τόδε τίσω*. Der Lohn, welchen man für das *εὐαγγελίζεσθαι*, für das Ueberbringen einer guten Botschaft (Aristophanes, Equit. 642: *λόγους ἀγαθοὺς φέρων εὐαγγελίσασθαι πρῶτος ὑμῖν βούλομαι*) empfängt, heisst also *εὐαγγέλιον*. Wir begegnen diesem Sprachgebrauche noch in der späteren Periode, vgl. Plutarch. Demetrius 17: *βοάδιον γὰρ ἀπολήψῃ τὸ εὐαγγέλιον* und Agesilaus 33: *οἱ ἄρχοντες ἐκ φιδιπίου κρείας ἐπεμψαν εὐαγγέλιον*. Man dankt aber nicht bloss den Menschen, sondern auch den Göttern für eine gute Botschaft, und so bedeutet *εὐαγγέλιον* auch das Opfer für dieselbe: so erscheint es schon bei Xenophon Hellen. 1, 6, 37: *αὐτὸς δ', ἐπειδὴ ἐκείνοι κατέπλεον, ἔθνε τὰ εὐαγγέλια*, 4, 3, 14: *ἐβρονθῦναι ὡς εὐαγγέλια*, Aristophanes Equit. 654: *ἦδη μοι δοκεῖ*

ἐπὶ συμφοραῖς ἀγαθαῖσι ταῖς ἡγγεμέναις εὐαγγέλια θύειν, später bei Plutarch. Phocion 16: εὐαγγέλια θύειν τὸν δῆμον οὐκ εἶα. Diodor. Sic. 15, 74. Erst in der späteren Gräcität erhält τὸ εὐαγγέλιον die Bedeutung: die gute Botschaft: so schreibt Plutarchus Sertorius 11: τὴν δ' ἔλαφον ἐστεφανωμένην ἐπ' εὐαγγελίοις προῆγεν; Lucianus im Asinus § 26: εὐαγγέλιον αὐτοῖς ἐμοῦ προογκησαμένου, Appianus im bell. civ. 4, 20: ἔθεον δὲ οἱ μὲν ἐπὶ ἵππων, οἱ δὲ ἐπὶ νεῶν αὐτίκα τὸ εὐαγγέλιον Ἀντωνίου διαφέροντες. In der Septuaginta kommt τὸ εὐαγγέλιον vor, und zwar 2 Sam. 4, 10 als Botenlohn und 2 Sam. 18, 25 als frohe Botschaft. In dem Neuen Testament hat das Wort nur die letztere Bedeutung; es bezeichnet aber nicht jede beliebige frohe Botschaft, sondern nur die eine von Jesus Christus, dem Gottes- und dem Menschensohne: Matth. 4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13. Mark. 1, 1; 13, 10. Röm. 1, 1, 16. 1 Kor. 9, 14 u. ö. Mündlich ward diese frohe Botschaft anfänglich ausgerichtet; bald aber ward es nötig, diese mündliche Mitteilung durch die Schrift zu fixieren, wie wir aus diesem Vorworte noch des Näheren erfahren. Der kirchliche Sprachgebrauch hatte in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, wie wir aus Justinus Apol. 1, 66 (οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν) ersehen, sich schon dahin festgesetzt, dass εὐαγγέλιον die herrschende Bezeichnung für solche die Lebensgeschichte Christi enthaltende Schriften war. Auffallend ist es, dass es nicht heisst: εὐαγγέλιον Λουκᾶ, sondern κατὰ Λουκᾶν; dieselbe Erscheinung bemerken wir auch in den Ueberschriften der anderen Evangelien. Nie wird der Name des Evangelisten im Genetiv dazugesetzt. Man hat dies schon in alten Zeiten so verstanden, als ob dieses κατὰ angeben solle, der genannte Mann sei nicht der Verfasser des Evangeliums, sondern nur der Tonangeber, der Inspirator desselben. Der Manichäer Faustus war, wie wir aus Augustinus c. Faust. 17, 2; 27, 2; 32, 2 lernen, schon der Ansicht, dass die Evangelien nicht von Matthäus, Markus, Lukas und Johannes verfasst seien, sondern dass namenlose Männer in den nach den Evangelisten bezeichneten Schriften die Erzählungen derselben von Jesus Christus niedergeschrieben hätten. Eckermann, Credner, Reuss u. a. haben neuerdings wieder diese Ansicht aufgestellt. Diese Auffassung des κατὰ scheitert aber an dem Prologe des dritten und den beiden Epilogen des vierten Evangeliums. In dem Prologe nämlich des dritten teilt uns der Verfasser mit, welche Wege er eingeschlagen hat, um eine sichere Kunde von den zu berichtenden That- sachen zu erhalten, und welche Ziele er verfolgt; in dem Epiloge Joh. 20, 30 ff. unterrichtet uns der Berichterstatter gleichfalls über seine Absichten und 21, 24 f. versichern uns andere, dass er die Wahrheit erzählt habe. Das κατὰ kann den dabeistehenden Mann nicht von der Verabfassung des Evangeliums ausschliessen. Man suchte das Rätsel so zu lösen, dass man einerseits auf den hebräischen Sprachgebrauch zurück- ging und andererseits für τὸ εὐαγγέλιον einen besonderen schuf. Fischer erinnerte wieder an das sogenannte *lamed auctoris*; allein er hat vergessen, dass die 70 dasselbe nie durch κατὰ wiedergiebt, sondern dafür entweder den Dativ, wie Psalm 3, 4, 5, 6, oder den Genetiv, wie Ruth 2, 3. 1 Sam. 14, 16 setzt. Eichhorn, Bertholdt, Gratz, Olshausen u. a. be-

haupten, zu εὐαγγέλιον sei der Genetiv Ἰησοῦ Χριστοῦ zu supplieren und εὐαγγέλιον Λουκᾶ habe nur heissen können: die von Lukas handelnde frohe Botschaft. Allein der Genetiv bei εὐαγγέλιον bezeichnet Rom. 2, 16; 16, 25 u. o. auch die Person, welche das Evangelium mittelst. Schon in der klassischen Gracität erscheint κατὰ cum accusativo vielfach, um den Schriftsteller anzugeben, aus welchem man etwas entlehnt; so Plato Phaedr. 227, b. κατὰ Πίνδαρον, Conv. 174, c. καθ' Ὀμηρον, Plutarchus Demosth. 6 κατὰ τὸν Θουκυδίδην, wie Pindar, Homer, Thucydides sagen. So kann κατὰ cum acc. den Verfasser einer Schrift bezeichnen, wie das 2 Makk. 2, 13 mit ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν gemeint ist. Diese Redeweise ward von der Kirche aufgenommen: praepositio κατὰ a Graecis et ecclesiasticis scriptoribus saepius ita usurpatur, schreibt Kühnöl ganz richtig, ut sit genetivi periphrasis et auctorem indicet, ut apud Platonem. Cratyl. 4 καθ' Εὐθύδημον, auctore Euthydemo, ib. 18 καθ' Ἡράκλειτον, auctore Heraclito. Athen. 1, 10 p. 12. F. ὁ Ζηνόδοτος ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἐκδόσει γράφει, Zenodotus in sua editione scribit. Eusebius h. e. 3, 24 Ματθαῖος — πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδὸνς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον. Sic patres ecclesiastici, cum V. T. translationes laudant, his formulis utuntur: κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, κατὰ Ἀκύλαν, κατὰ Σύμμαχον, vid. Elsnerus, obs. s. p. 1. Segaarius, obs. philol. in ev. Lucae p. 2. Fischerus, prolus. de vitiiis lexic. N. T. p. 242. Allein zu schnell wird doch darauf hin versichert, dass zwischen εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν und εὐαγγέλιον Λουκᾶ gar kein Unterschied sei. Fritzsche sagt gut: sed ne nobis, quoniam ab iis, qui (v. c. Castellio, Heumannus ad titulum Ev. Marci, Koppius ad Rom. 1, 15, Fischerus, Kuinoelius, Schottus, Gratzius alii) κατὰ Ματθαῖον pro Ματθαίου ceperunt, defecimus, irascaris, velim consideres, iis, quae apte ad suam formandam opinionem raro excitaverunt, locis (velut Aelianus, Var. hist. 2, 42 ἡ κατ' αὐτὸν ἀρετὴ h. e. virtus, quae ad eum pertinet-eius virtus. Polyb. 3, 6 αἱ κατ' Ἀντίβαν πράξεις) nos ideo non moveri, quod qui evangelium Matthaei exprimere voluerit, cum sat scimus citius εὐαγγέλιον Ματθαίου simpliciter, quam operosius εὐαγγέλιον κατὰ M. dicturum esse. Gewiss, einen vernünftigen Grund muss es haben, dass durchgängig nur von einem εὐαγγέλιον κατὰ τινὰ die Rede ist; ich zweifle aber, ob Fritzsche das Richtige getroffen hat mit den Worten: quemadmodum hic titulus eodem iure, quo κατὰ Ματθαῖον praebuilt, quoniam hunc librum haud dubie ad Matthaeum auctorem retulit, exhibere potuit Ματθαίου, ita κατὰ Ματθαῖον aliud esse, quam Ματθαίου certum est. Nam cum εὐαγγέλιον Ματθαίου nihil nisi conscriptum a Matthaeo evangelium significaret, εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, quae res minime fefellit v. c. Bezam, Grotium, Er. Schmidium, Wetstenium ad h. l., hoc dicit: evangelium, prout id literis consignavit Matthaeus: ut haec verba non solum scriptorem huius libri Matthaeum profiteantur, sed etiam idem argumentum a pluribus hominibus tractatum literis adsignificent. Nicht auf die anderen niedergeschriebenen Evangelien weist dieses κατὰ Ματθαῖον u. s. w. hin, sondern vielmehr darauf, dass es kein objektives, sondern nur ein subjectiv gefärbtes Evangelium von Christus giebt. Die Kirche, welche diese Evangelien so bezeichnete, erklärt damit, dass es im Grunde nur ein Evangelium giebt, was selbst Credner anerkennt, dass aber dieses eine

Evangelium von keinem Evangelisten vollständig dargeboten wird, sondern dass in jedem Evangelium nur das Christusbild gezeichnet wird, wie es dem einzelnen Schriftsteller in seiner Weise nach dem Masse seiner Kunde und seines Glaubens aufgegangen ist. Jedes Evangelium ist notwendig einseitig. Die Fülle der Gottheit, welche in dem Erlöser leibhaftig wohnt, ist so überschwänglich, so unendlich, dass keines Menschen Ohr, Auge und Herz sie ganz in sich aufzunehmen vermag. Der Verfasser soll durch *κατά* auf jeden Fall namhaft gemacht werden, wie z. B. Epiphanius adv. haer. 8, 4 mit seinem *ἡ κατά Μουσοῦ πεντάτευχος* durchaus nicht den Pentateuch nur als ein nach Moses Intentionen oder aus mosaïschen Ueberlieferungen später entstandenes Werk charakterisieren will, sondern den Moses als den Verfasser sich denkt: allein es soll auch angedeutet werden, dass das Christusbild sich bei jedem in eigner Weise darstellt. Mit dieser Auslegung stimmen vortrefflich die Titel apokryphischer Evangelien, wie Meyer und Bleek schon bemerken, z. B. *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους*: denn das will sagen: das Evangelium, wie es sich unter den Händen, nach der Anschauung der Hebräer wie der Aegypter gestaltet hat, das Evangelium nach der Redaktion, nach der Auffassung der Genannten.

Den Namen des Lukas trägt dieses Evangelium. *Λουκᾶς* kann, wie Winer, Meyer, Bleek u. a. schon nachgewiesen haben, keine Verkleinerungsform von *Λούκιος* Act. 13, 1 und Röm. 16, 21 sein: Bengel und Heumann haben darum sehr mit Unrecht die von Origenes zu jener Römerstelle und von Baronius vorgetragene Ansicht, dass Lukas und Lucius verschiedene Namen einer und derselben Person seien, wieder aufgestellt. *Λουκᾶς* ist eine Abbreviatur von Lucanus, wie denn auch einige Handschriften der Itala lesen secundum Lucanum, wie Silas aus Silvanus und Theudas von Theu(o)dorus abzuleiten ist. Vergl. Winer S. 93: weit weniger wahrscheinlich ist *Λουκᾶς* Abkürzung von Lucilius: so Kühnöl, Meyer, Bleek. In dem Neuen Testamente wird ein Lukas erwähnt Kol. 4, 14: *ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρός ὁ ἀγαπητός*, Phil. 24: *Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου* und 2 Tim. 4, 11: *Λουκᾶς ἐστὶ μόνος μετ' ἐμοῦ*. Dieser Mann ist zweifelsohne mit dem Evangelisten identisch, denn die Stellen in der Apostelgeschichte, in welchen Lukas auf einmal in den Reisebeschreibungen des Apostels Paulus aus der dritten Person der Einzahl in die erste der Mehrzahl überspringt, beweist, dass der Verfasser des Evangeliums — ist die Apostelgeschichte ja nur die Fortsetzung desselben, vgl. 1, 1 — ein Begleiter und Gehilfe jenes grossen Heidenapostels gewesen ist, denn eine unverantwortliche Gewaltmassregel ist es, jene sogenannten Wirstücke als Einschiebsel aus irgend welchen dem Lukas zugegangenen Berichten und nicht als Reiseerinnerungen des Verfassers selbst anzusehen. Wir erfahren aus jenen drei paulinischen Stellen Näheres über die Person unseres Evangelisten. Er war von Geburt nicht, wie noch Tiele (Studien und Kritiken, 1858, 753 ff.), v. Hofmann, Wittichen annehmen, ein Jude, sondern ein Heide, wie aus dem Kolosserbriefe deutlich hervorgeht. Dort hat Paulus von seinen Gehilfen Markus, Aristarchus, Jesus, Justus genannt, Grüsse ausgerichtet V. 10 u. 11: er sagt von diesen dreien aus-

drücklich V. 11: οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς. Sodann grüsst er im Namen des Epaphras, Lukas und Demas (V. 12—14), welche durch jene Bemerkung demnach gekennzeichnet sind, als nicht in dem Hause Israel Geborene. Ein Arzt war Lukas; er hatte also eine gewisse allgemeine Bildung empfangen: warum Paulus ihn so noch besonders benennt, ist nicht ganz klar. Von einem anderen Lukas soll er auf keinen Fall unterschieden werden; wahrscheinlich hatte er in Thessalonich sich als Arzt in der Gemeinde bekannt und verdient gemacht. Auf der zweiten Missionsreise gesellte er sich in Troas zu dem Apostel (Act. 16, 10) und begleitete ihn nach Philippi (16, 11 f.). Auf der dritten Missionsreise ist er wieder in seinem Gefolge: wo er sich ihm anschloss, erhellt nicht, jedenfalls geschah es schon vor Troas, vgl. 20, 4: bis Jerusalem (21, 17) folgte er ihm. Er blieb dem Manne in Banden auch treu, wie die paulinischen Stellen und die Kapitel 27 u. 28 der Apostelgeschichte belegen: von Cäsarea reiste er mit seinem grossen Meister bis Rom. Soweit reichen die biblischen Nachrichten. Eusebius h. e. 3, 4, Hieronymus (in Matth. gleich im Anfange) und de script. c. 7, Theophylactus, Euthymius, Nicephorus h. e. 2, 43 sagen, Antiochien sei seine Vaterstadt: Grotius, Hug, Guericke, Godet u. a. haben nichts dagegen. Credner, Winer, Meyer, de Wette u. a. behaupten aber, diese Notiz sei aus Act. 13, 1 geflossen, man habe jenen Lucius in Antiochien mit unserem Lukas verwechselt: allein diese Vermutung empfiehlt sich sehr wenig, denn als Vaterstadt des Lucius wird hier ausdrücklich Kyrene angegeben. Nach Nicephorus soll er neben der Medizin noch die Malerei mit grosser Kunstfertigkeit getrieben haben: woher der Kirchengeschichtschreiber das so bestimmt weiss, ist uns verborgen. Riehm (de fontibus act. ap., 1821), Guericke u. a. lassen den geborenen Heiden erst einen Juden werden, ehe er ein Christ ward: er lege eine zu genaue Bekanntschaft mit den jüdischen Verhältnissen an den Tag. Allein ein gebildeter Mann, wie Lukas der Arzt, und ein so gewissenhafter Mensch, wie er sich in dem Vorworte selbst charakterisiert, konnte auch ohne solches Proselytentum die jüdischen Dinge genau kennen lernen. Uebereilt haben Epiphanius (haer. 51, 12), Pseudo-Origenes de recta in Deum fide (ed. de la Rue 1, 806), Hippolytus, Theophylactus, Euthymius ihn unter die 70 Jünger versetzt, und Lyra, Lange u. a. ihn für den zweiten namenlosen Wandersmann nach Emmaus ausgegeben; von solchen Behauptungen hätte die Vorrede abhalten sollen. Ueber das spätere Leben des Evangelisten gehen die spärlichen Nachrichten sehr aus einander. Nach Epiphanius l. c. war Gallien vornehmlich sein Arbeitsfeld: nach Dorotheus starb er zu Ephesus, hingegen nach Isidorus Hisp. de ortu et obitu patr. c. 82 in einem Alter von 84 Jahren in Bithynien, und nach Nicephorus l. c. in Griechenland, wo er im 80. Lebensjahre an einem Oelbaume aufgehangen wurde. Gregorius Naz. (adv. Julianum 3) lässt ihn mit Petrus, Paulus, Jakobus, Stephanus u. a. des Märtyrertodes sterben.

Das Vorwort, welches nach Baur von einem wildfremden Manne, dem letzten, nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebenden Redaktor dieses Evangeliums hinzugefügt sein soll, ist in hohem Grade interessant, sowohl nach seiner Form als nach seinem Inhalte. Hieronymus sagt

de script. c. 7: *Lucas, medicus Antiochensis, ut eius scripta indicant graeci sermonis non ignarus fuit.* Der Kirchenvater hat vollkommen recht mit seinem Lobe: Lukas schreibt von allen Evangelisten das beste Griechisch. Bleek, der gründliche Kenner der neutestamentlichen Sprache, schreibt von diesem Vorworte: „Die Periode ist mit solcher Regelmässigkeit angelegt und ausgeführt, wie wir im Neuen Testamente ausserdem es nur im Briefe an die Hebräer finden; unverkennbar hat der Evangelist eine besondere Sorgfalt auf dieselbe verwandt.“ Wir sehen aus dieser Vorrede, mit welcher der Schluss der Apostelgeschichte, wie Godet schon anmerkt, auf gleicher Höhe steht, was für eine sprachliche Musterdarstellung der Evangelist hätte liefern können, wenn es ihm nicht vor allem darauf angekommen wäre, seinen Quellen, wenn nur irgend möglich, mit diplomatischer Treue zu folgen. Er verzichtet gern auf den Ruhm eines sprachgewandten Erzählers, er will vor allen Dingen ein treuer Bewahrer und Ueberlieferer der ihm mitgetheilten Geschichten sein. Inhaltlich ist dieses stilvolle Vorwort ebenso bedeutend: der Verfasser erklärt, was ihn zum Schreiben veranlasst und befähigt hat, mit kurzen, klaren Worten.

Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληρο-
φορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδωκαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται
καὶ ὑπηρέται γερόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε καμοῖ κτλ. Volltönend beginnt diese klassische Periode mit *ἐπειδήπερ*, welches weder in den Apokryphen noch in dem Neuen Testamente wieder gefunden wird. Gut übersetzt es Luther mit „sintemalen“. Nach Ellendt im *lexicon Sophocl.* wird *ἐπειδή* gesetzt, wenn dargestellt werden soll, *ut quae inde evenerint et secuta sint, nunc adhuc durent.* Durch das angehängte *περ* soll aber nicht, wie Godet glaubt, angedeutet werden, dass der allgemein bekannte (*δῆ*) Stand der Sache ganz normal ist, da zwischen der Zahl der Schriften, welche mit der Geschichte des Herrn sich beschäftigen, und der Bedeutung der dargestellten Ereignisse ein natürliches Verhältniss bestehe. Jene Ereignisse seien so wunderbar, dass ein jeder, welcher eine Wissenschaft von denselben erlangt habe und im Stande sei zu schreiben, den Trieb in sich verspüre, sie aufzuzeichnen. Richtiger erklärt v. Hofmann, dass mit *περ* das Ebenmass zwischen dem Inhalte des Nachsatzes und dem des Vordersatzes ausgedrückt werden soll. Da viele sich darangemacht haben, die evangelische Geschichte schriftlich mitzuteilen, so ist er auch zu dem Entschlusse gekommen, welchen er jetzt ausführt. Viele Vorgänger hat er; er stellt nicht erst den ersten Versuch an. Es fragt sich, ob *ἐπεχείρησαν* von irgend welcher Bedeutung ist. Die älteren Ausleger, wie Casaubonus, Raphel, Krebs, sind der Ansicht, dass *ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι* ein Pleonasmus sei für *ἀντάξαντο*. Allein sie täuschen sich. Bornemann bringt in seinen Scholien Heindorfs Anmerkung zu Platos Sophisten p. 450 bei: *ἐπιχειρεῖν non magis hoc loco, quam usquam alibi, meram facit verbi, cuius infinitivus additur, periphrasin, quamvis ita saepe ponatur, ut pinguiore sermone vix satis exprimi queat.* Auch an den Stellen, welche Raphel (Xenoph. Cyrop. 6, 2, 7) und Krebs (Joseph. vit. 65. c. Apion 1, 2) anführen, hat, wenn man nur näher zusieht, *ἐπιχειρεῖν* seine eigentümliche Bedeutung. Soll nun durch

ἐπεχείρησαν ein Urtheil über die Leistungen dieser πολλοί ausgesprochen werden? Origenes ist dieser Meinung: Lukas soll nach ihm diese Arbeiten der Vielen als lauter verunglückte Versuche bezeichnen. Er sagt hom. 1 in Lucam (wir besitzen diese Homilien nur in der Uebersetzung des Hieronymus, einzelne Fragmente des griechischen Originals haben sich gefunden, so von der hier einschlagenden Stelle: ich setze neben den Urtext die Uebersetzung, damit das Verhältniß beider zu einander klar wird): τάχα οὖν τὸ ἐπεχείρησαν ληληθῦιαν ἔχει κατηγορίαν τῶν προπετῶς καὶ χωρὶς χαρίσματος ἐλθόντων ἐπὶ τὴν ἀναγραφὴν τῶν εὐαγγελίων. Ματθαῖος γὰρ οὐκ ἐπεχείρησεν, ἀλλ' ἔγραψεν ἐξ ἁγίου κινούμενος πνεύματος. Ὁμοίως καὶ Μάρκος καὶ Ἰωάννης· παραπλησίως δὲ καὶ Λουκᾶς. Τὸ μέντοι ἐπιγεγραμμένον κατ' Ἀγρυππίους εὐαγγέλιον καὶ τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν Ἀώδεκα εὐαγγέλιον οἱ συγγράφαντες ἐπεχείρησαν. Φέρεται δὲ καὶ τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον. Ἦδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλίδης γράφαι κατὰ Βασιλίδην εὐαγγέλιον. Πολλοὶ μὲν οὖν ἐπεχείρησαν καὶ κατὰ Μαθίαν καὶ ἄλλα πλείονα· τὰ δὲ τέτταρα προορίζει ἡ θεοῦ ἐκκλησία. Hoc quod ait: conati sunt: latentem habet accusationem eorum, qui absque gratia spiritus sancti ad scribenda evangelia prosilierunt, Matthaeus quippe et Marcus et Joannes et Lucas non sunt conati scribere, sed spiritu sancto pleni scripserunt evangelia. Multi igitur conati sunt ordinare narrationem de his rebus, quae manifestissime cognitae sunt in nobis. Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud iuxta duodecim apostolos. Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titolare. Multi conati sunt scribere, sed et multi conati sunt ordinare: quatuor tantum evangelia sunt probata, e quibus sub persona domini et salvatoris nostri proferenda sunt dogmata. Scio quoddam evangelium, quod appellatur secundum Thomam et iuxta Mathiam et alia plura legimus, ne quid ignorare videremur propter eos, qui se putant aliquid scire, si ista cognoverint. Sed in his omnibus nihil aliud probamus, nisi quod ecclesia, id est, quatuor tantum evangelia recipienda. Haec idcirco, quia in principio lectum est; multi conati sunt ordinare narrationem de his rebus, quae confirmatae sunt in nobis. Illi tentaverunt atque conati sunt de his rebus scribere, quae in nobis manifestissime sunt compertae. Mit Origenes halten es Ambrosius, Hieronymus, Theophylactus, Euthymius, Lyser, Calov, Kühnöl, de Wette, Bleek, Ebrard, Köstlin, Weiss u. a. Allein in dem Worte ἐπιχειρεῖν liegt an und für sich noch kein Urtheil über die Leistungen jener Vielen. Calvin hat darauf schon aufmerksam gemacht, dass es eine vox media ist, was Grotius, Bengel, Meyer, Godet, v. Hofmann u. a. auch vertreten. Lukas bedient sich in der Apostelgesch. 9, 29 und 19, 13 wiederholt dieses Zeitwortes: in der ersten Stelle gerät der Versuch nicht, hingegen in der zweiten wohl, denn schwerlich soll beigebracht werden, dass die jüdischen Exorcisten ohne Erfolg den Namen Jesu Christi anwandten. Auch bei den Klassikern bezeichnet ἐπιχειρεῖν nicht notwendig den hinter der Absicht zurückgebliebenen, übelgeratenen Versuch, vgl. Polybius 2, 37: ἔπει γὰρ οὐ τις πρᾶξις, καθάπερ οἱ πρὸς ἡμῶν, οἷον τὰς ἐλληνικὰς ἢ περσικὰς, ὁμοῦ δὲ τὰς ἐν τοῖς γνωριζομένοις μέρεσι τῆς οἰκουμένης ἀναγράφεω ἐπιχειροῦμεν. 12, 16: κὰρὼ δ' ἂν εἴποιμι, διότι τὰ τῆς ἱστορίας ἔξει τότε καλῶς, ὅταν ἡ οἱ πραγματικοὶ τῶν ἀνδρῶν

γράφειν ἐπιχειρήσωσι τὰς ἱστορίας, μὴ καθάπερ νῦν παρέργως. Etwas in die Hand nehmen heisst ἐπιχειρεῖν, und wenn es in einer solchen Verbindung wie hier steht, zu welcher Valckenaer aus Ulpianus ἐπειδήπερ περὶ τούτου πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀπολογήσασθαι beibringt, so soll das Hohe, das Schwierige des Unternehmens hervorgehoben werden, wie Glöckler, Baumgarten-Crusius, Godet, Meyer, Keil erklären und auch Bleek und de Wette zugestehen. Jene Vielen haben nun unternommen ἀνατάξασθαι διήγησιν, anzuordnen, zusammenzustellen eine Erzählung, einen fortlaufenden Bericht. Paulus, Schleiermacher, Ebrard u. a. verstehen unter dieser Diegese einzelne Aufsätze, zerstreute Blätter, allein mit Unrecht, wie Godet, v. Hofmann, Keil schon nachgewiesen haben. Hätte Lukas solcherlei fragmentarische Aufzeichnungen im Auge gehabt, würde er nicht den Singular διήγησιν hier setzen dürfen; dann war der Plural notwendig: es kommt dazu, dass diese Diegesen gleich näher als solche bestimmt werden, welche sich auf eine Mehrzahl von Dingen, von Geschichten beziehen, περὶ τῶν — πραγμάτων. Eine jede Diegese also enthält eine Darstellung nicht von einem Vorgange aus dem Leben des Erlösers, sondern von mehreren, vielen, ja jede Diegese wollte in ihrer Weise das Ganze der evangelischen Geschichte fixieren, denn Lukas schreibt ganz bestimmt: περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων. Nicht auf einzelne Thatsachen, sondern auf die Thatsachen, welche überhaupt sich zugetragen haben, wird hingewiesen. Die Geschehnisse, die Begebenheiten werden näher als solche charakterisiert, welche πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν sind. Origenes bezieht dieses Wort schon auf die feste Glaubensüberzeugung: *quae confirmata sunt in nobis. — Effectum suum Lucas indicat ex sermone, quod ait: in nobis manifestissime sunt ostensae id est πεπληροφορημένων, quod uno verbo latinus sermo non explicat. Certa enim fide et ratione cognoverat neque in aliquo fluctuabat, utrum ita esset an aliter.* Ihm schlossen sich ausser der Peschito Theophylactus (οὐ γὰρ ἀπλῶς κατὰ ψιλὴν παράδοσιν εἰσι τὰ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ καὶ πίστει βεβαία καὶ μετὰ πάσης πληροφορίας), Euthymius, Erasmus, Calvin, Beza, Grotius, Valckenaer, Kühnöl, Olshausen, Meyer, Ewald, Nösgen u. a. an. Von den unter uns (Christen) vollgeglaubten, der Ewald sich ausdrückt, oder zur vollen Ueberzeugung gelangten Thatsachen, so schreibt Meyer, haben jene Vielen eine Geschichtsdarstellung liefern wollen. Allein diese Auffassung hat den Sprachgebrauch wider sich. Dieses πληροφορεῖν mit dem Accusativ der Sache lässt sich weder bei biblischen noch bei kirchlichen Schriftstellern nachweisen. Bleek sagt in seinem grossen Kommentar zu dem Hebräerbrief 2, 2, 233 sehr richtig: „das Verbum bezeichnet eigentlich: zum vollen Masse, zur vollen Reife bringen: und so wird es als vollerer Ausdruck für πληρόω gesetzt. So 2 Tim. 4, 5: τὴν διακονίαν σου πληροφορήσον. V. 17: ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη. (Vgl. Act. 12, 25: πληρώσαντες τὴν διακονίαν, Rom. 15, 19: ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον.) Eben darnach ist es Lukas 1, 1 zu erklären.“ Πράγματα πεπληροφορημένα sind darnach Ereignisse, welche durch völligen Verlauf vollendet, zum Abschlusse, zur Vollreife gekommen sind. Schneckenburger und Ebrard möchten das πληροφορεῖσθαι auf die

Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen lieber beziehen, allein Lukas ist nicht Matthäus: bei dem ersten Evangelisten wäre das Wort unbedingt so zu deuten, denn dieser weist ja die Erfüllung der Verheissungen Gottes in der Geschichte Christi Schritt für Schritt nach, Lukas aber hat nicht diesen Gesichtspunkt. Die Thatsachen, welche er mit den Vielen berichten will, eignen sich zur Mitteilung, zur Geschichtsschreibung, denn sie sind nicht mehr im Werden begriffen, sondern sind geworden, sind vollendete Thatsachen. Die Vulgata vertritt mit ihrem: *quae in nobis completae sunt* schon diese richtige Auslegung; ihr folgen Ambrosius, Luther, Hammond, Bengel, Paulus, Schott, Bretschneider, Glöckler, de Wette, Godet, v. Hofmann, Weiss, Keil u. a. Das bei *πεπληροφορημένων* stehende *ἐν ἡμῖν* ist auch bei dieser Fassung nicht hinderlich: Glöckler, Bleek u. a. meinten, Lukas schliesse sich dadurch mit den Zeitgenossen zusammen und bezeichne jene Thatsachen als solche, welche vor nicht allzulanger Zeit sich zugetragen hätten, allein näher liegt es doch, dass der Evangelist mit dem, an welchen er schreibt, sich in Gemeinschaft weiss und also unter *ἡμῖν* an Christen denkt. Allerdings sind die grossen Begebenheiten, von welchen jene Vielen schon erzählt haben, nicht in einem Winkel, sondern vor den Augen aller Welt geschehen; aber sie sind doch ganz insonderheit vor den Augen der auserwählten Zeugen, in Gegenwart der Jünger geschehen, worauf auch in Joh. 20, 30 schon aufmerksam gemacht wird. Heilige Geschichte ist es also, was Lukas wie jene Vielen berichten will, und nicht profane Geschichte, nicht Weltgeschichte. Jene Vielen haben nun diese in dem heiligen Kreise der Gläubigen zum Abschlusse gekommenen Thatsachen zu einer Geschichtserzählung zusammenzustellen unternommen, *καθώς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ἐπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*. Kühnöl überträgt *καθώς* mit *quatenus* und bezieht es mit Theophylactus, Olshausen u. a. auf *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, so dass es heisst: *postquam multi scripserunt de rebus, quae nobis sunt completissimae, quatenus eas nobis testes oculati tradiderunt*: allein dagegen ist schon, wie Bleek bemerkt, die Stellung des Partizips, da es dann unmittelbar vor *καθώς* gestellt sein müsste (*τῶν πραγμάτων τῶν ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένων καθώς κτλ.*). So wie *καθώς* hier steht, kann es nur auf *ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι* sich beziehen, so ausser Bleek noch Baumgarten-Crusius, Ewald, Meyer, v. Hofmann, Godet, Keil; es giebt also an, dass jene Vielen die evangelische Geschichte so berichteten, wie sie über dieselbe von anderen unterrichtet worden waren. Sie haben nicht niedergeschrieben, was sie selbst gesehen hatten, sondern nur in Schrift gefasst, was sie von anderen, welche darum wissen konnten und wissen mussten, in Erfahrung gebracht hatten. Die Aufzeichnungen jener *πολλοί* gehen nur auf die Ueberlieferung zurück: sie sind nicht primäre Quellen der evangelischen Geschichte, sondern stehen in einem abhängigen Verhältnisse zu den ersten Zeugen. Die Männer, von welchen sich ihre Wissenschaft herschreibt, werden genannt *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ἐπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*. Sie sind also von den Thatsachen, welche nun zu ihrer Vollendung gelangt sind, Augenzeugen gewesen, und zwar sind sie nicht erst von einem bestimmten Zeitpunkte an diesen That-

sachen näher getreten, sondern sie waren Autopten von Anfang an. Wie weit hinauf sich dieses ἀπ' ἀρχῆς erstreckt, ist die Frage. Euthymius, de Wette, Meyer, Bleek, Godet, Keil u. a. sagen, die ἀρχή ist der Anfang der öffentlichen Wirksamkeit; andere, wie Kühnöl, Olshausen, v. Hofmann aber verstehen unter dem Anfang den Lebensanfang Christi selbst. Etwas Bestimmtes lässt sich nicht aufstellen, denn jene Schriftstücke, welche Lukas im Auge hatte, werden nicht genannt, es lässt sich also nichts kontrollieren. Das Evangelium datiert Mark. 1, 1 allerdings erst von dem Auftritte des Täufers an und Lukas Act. 1, 21 f. überliefert ein Wort des Petrus, welches dieselbe Anschauung enthält: allein nicht mit Unrecht giebt v. Hofmann zu bedenken, dass die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου sich füglich unter οἱ αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου subsumieren lassen. Bedenkt man, wie sich die apokryphische Evangelienliteratur gerade mit der Kindheitsgeschichte Jesu beschäftigt, so thut man gut, jenes ἀπ' ἀρχῆς nicht auf den Amtsantritt Christi zu beschränken, zumal da v. Hofmann vollständig im Rechte ist, wenn er behauptet, dass ἀπ' ἀρχῆς nicht im Gegensatze gegen eine Zeit, wo sie noch nicht Augenzeugen, noch nicht Diener des Wortes waren, sondern im Gegensatze gegen diejenigen gemeint sei, die es erst später geworden sind und also nur von Späterem, nicht auch vom Früheren unmittelbare Kenntnis hatten. Die αὐτόπται werden zugleich als ὑπηρέται τοῦ λόγου bezeichnet, es sind, wie Meyer, Bleek, v. Hofmann, Godet einstimmig aussagen, ganz dieselben Personen gemeint. Als αὐτόπται hatten sie das unbestrittene Recht zu einer Mitteilung jener vollendeten That-sachen, und als ὑπηρέται τοῦ λόγου hatten sie die heilige Pflicht, wovon sie zeugen konnten, zu zeugen. Denn unter ὑπηρέται τοῦ λόγου sind auf keinen Fall mit Erasmus, Castalio, Beza, Grotius, Maldonatus, Paulus, Kühnöl, de Wette, Bleek u. a. solche zu verstehen, welche bei jenen evangelischen Begebenheiten irgendwie mitgewirkt haben, irgendwie mitthätig gewesen sind. Bleek beruft sich für diese Fassung von λόγος gleich die in Rede stehende Sache auf den klassischen wie auf den biblischen Sprachgebrauch: es kommt uns nicht in den Sinn, in Abrede zu ziehen, dass ὁ λόγος hin und wieder also vorkommt, allein, dass es so ganz absolut gesetzt wird, hat Bleek nicht nachgewiesen. Act. 8, 21: οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κληρὸς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ, und 15, 6: συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου scheinen vielmehr dafür zu sprechen, dass zu λόγος, wenn es diese bestimmte Bedeutung empfangen soll, wenigstens noch ein Pronomen gefügt werden muss. Zu dem sprachlichen Bedenken tritt den Ausschlag gebend noch ein sachliches hinzu. Ist es gut möglich, jene αὐτόπται als ὑπηρέται bei der evangelischen Geschichte zu bezeichnen? Grotius erinnert sich der Stelle in Polybius 3, 4, wo es heisst: τὸ δὲ μέγιστον διὰ τὸ τῶν πλείστων μὴ μόνον αὐτόπτης, ἀλλ' ὧν μὲν συνεργός, ὧν δὲ καὶ χειριστὴς γεγονέναι: nehmen die neutestamentlichen Autopten solch eine Stellung ein, dass sie zu συνεργοί, zu χειρισταί Jesu Christi hinaufrücken? Was Grotius angiebt, ist erbärmlich wenig: die Austreibung von Dämonen, die Verteilung des Brotes bei den Speisungswundern, das Wandeln auf dem Meere (was übrigens nur von einem Autopten, dem Petrus, erzählt

wird)! Was will das sagen? Können sie darauf hin Anspruch erheben, *ἐπηρέται* gewesen zu sein? Origenes versteht τοῦ λόγου von Christus: *apostoli ipsi viderunt sermonem, non quia adspexerunt corpus domini salvatoris, sed quia Verbum viderunt*. So noch Athanasius, Euthymius Zigabenus, Ambrosius, Valla, Calov, Wolf, Stein: aber es ist die purste Willkür, aus dem vierten Evangelium diese Bedeutung hier einzuschwärzen. Lukas kennt diese Bezeichnung der Gottheit in Christo nicht. Die Vulgata hat mit *ministri sermonis* schon das Richtige getroffen: Theophylactus, Luther, Calvin, Bengel, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Ewald, Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. folgen. Ὁ λόγος heisst bei Lucas ohne weiteres das Evangelium, vgl. Act. 8, 4; 14, 25; 16, 6; 17, 11 u. ö., gelegentlich nur finden wir, wie 8, 25 ὁ λόγος τοῦ κυρίου, denn in der Gemeinde wusste man nur von dem Herrn zu reden. Die Zeugen wurden Diener an dem Worte. Seltsam übersetzt Godet *ἐπηρέται* *γενόμενοι* mit „gewordene Diener“. Der Ausdruck soll zu dem Vorhergehenden einen Gegensatz bilden. Diener des Wortes seien sie nicht von Anfang an gewesen, sondern erst nach der Amtsführung Jesu geworden, seit dem Pfingstfeste: da habe ihre Stellung als Augenzeugen aufgehört und die der Verkündiger ihren Anfang genommen. Allein das ist ein Missverständniss der Konstruktion: *γενόμενοι* gehört, wie die anderen Ausleger insgesamt annehmen, sowohl zu *αὐτόπται* als auch zu *ἐπηρέται*: beides sind sie geworden nach Gottes Fügung, beides sind sie, Augenzeugen und Diener an dem Worte. In welcher Weise diese nun jene *πράγματα* überliefert haben, wird nicht bestimmt ausgesagt. Das gewählte Zeitwort *παρέδοσαν* kann beides, mündliche und schriftliche Mitteilung, bezeichnen. Grotius, Paulus, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Keil lassen es dabei bewenden; hingegen entscheiden sich Königsmann (*de fontibus* in Potts Sylloge 3, 231) und Hug für schriftliche Mitteilungen, Kühnöl, de Wette, Meyer, v. Hofmann u. a. für mündliche. Letzteres liegt am nächsten, denn Lukas nennt die, von welchen jene Vielen ihre Wissenschaft haben, ausdrücklich *ἐπηρέται τοῦ λόγου*, und dieser Dienst am Worte, diese Predigt des Evangeliums geschah nicht durch Kolportage von allerlei kleinen Traktaten, sondern lediglich durch das lebendige Wort, durch den mündlichen Unterricht, worauf auch in dem vierten Verse das gewählte Wort *κατηχήθης* anspielt, wie wir sehen werden.

Diese Vielen, welche es unternahmen, die grossen Gottesthaten, welche in Christus zur Vollendung gekommen waren, darzustellen, sind also nicht selbst Zeugen gewesen und damit erledigt sich die Frage, ob Lukas in diesem Vorworte auch auf das Evangelium des Matthäus hinzieht. Grotius, Hug, Griesbach, Glöckler, selbst Meyer halten es noch für statthaft; allein es ist unmöglich, denn Matthäus hat nicht aus der Ueberlieferung heraus, sondern aus der Fülle seines eigenen, unmittelbaren Wissens sein Evangelium geschrieben. Markus aber war kein Autopt, sondern ist erst ein Apostelschüler; er kann somit unter diese πολλοί gehören, welche sich mit der Verabfassung einer zusammenhängenden Geschichtsdarstellung versuchten. Origenes wollte ihn, wie wir schon gehört haben, ausnehmen und alle Ausleger, welche in dem

ἐπεχείρησαν συντάξασθαι ein abschätziges Urtheil finden, haben selbstverständlich das grösste Interesse, desgleichen zu thun. Allein, selbst wenn jener Ausdruck so zu fassen wäre, würden wir doch den Markus dem Gerichte leicht entziehen können, denn Lukas redet ganz ohne nähere Angabe, ganz allgemein: viele (was doch nicht gleich alle ist) haben es unternommen, die evangelische Geschichte zusammenzustellen so, wie sie dieselbe aus dem Munde der Augenzeugen und ihrer Lehrer empfangen haben. Nehmen wir an, dass Markus sein Evangelium vor Lukas verfasst habe, so wäre der Fall doch nicht unmöglich, dass das Evangelium des Markus dem Lukas gar nicht zu Gesicht gekommen ist, denn dieser hatte kein Interesse, sich nach solchen Berichten umzuthun, welche nicht unmittelbarer Wissenschaft entstammen; ihm kam es ausschliesslich nur auf Mittheilungen von solchen Personen an, welche selbst Autopten gewesen waren. Was für Evangelien Lukas im Auge hatte, können wir nicht feststellen, denn unsere Kenntnis von der ersten christlichen Litteratur ist ausserordentlich gering, und wir haben hier sicher nicht an Schriftstücke, zu welchen der Hass gegen den Herrn und sein Evangelium Heiden veranlasst hat, mit Aberle zu denken; es ist von Thatsachen, welche unter uns zur Vollreife gelangt sind, die Rede, es versteht sich da von selbst, dass von solchen Thatsachen nicht fremde, sondern nur nahestehende Leute berichten können. Origenes erinnert an das Evangelium der Aegyptier; an das der Zwölfe, des Thomas u. s. w.; Theophylactus, Euthymius, Grotius, Bengel, Michaelis u. a. verweisen ebenfalls auf das Evangelium der Aegyptier; Lessing, de Wette u. a. aber auf das der Hebräer, von welchen beiden sich nur einige Bruchstücke erhalten haben. Weiterhin denkt Bengel, welchem Baur in diesem Punkte folgt, an das Evangelium des Marcion, welches dem dritten Evangelium zu Grunde gelegen haben soll. Wir tapen hier ganz im Finstern: die apokryphischen Evangelien, welche wir heute noch besitzen, können nicht in Betracht kommen, denn sie sind Erzeugnisse einer Zeit, welche erst anbrach, nachdem die reine, wahre evangelische Geschichtsschreibung mit den vier kanonischen Evangelien zum Abschluss gekommen war. Wie es mit dem Evangelium des Marcion sich verhält, ist noch nicht ganz klar; jedoch gelangt die Annahme immer mehr zur Herrschaft, dass das Lukas-Evangelium nicht ein erweitertes Evangelium des Marcion ist, sondern umgekehrt das Evangelium des Marcion, wie die ältesten Kirchenväter auch behaupten, nichts Anderes ist als ein verstümmeltes, kastriertes Evangelium des Lukas. Vermögen wir im einzelnen nichts näher zu bestimmen, so eröffnet uns dieses Vorwort doch einen hellen Blick in die litterarische Arbeit der ersten Decennien nach Christus. Die Erscheinung Jesu Christi in der Fülle der Zeiten ist eine so einzigartige, eine so grossartige, dass vieler Hände geschäftig waren, aufzuzeichnen, was sie über ihn, über seine Lebensschicksale, über seine Worte und Werke in Erfahrung gebracht hatten. Die Augenzeugen, welche zugleich Diener des Wortes waren, erkannten aber ihre Lebensaufgabe nicht darin, was sie gesehen und gehört hatten, in Büchern niederzulegen: wie Paulus (1 Kor. 1, 17) von sich bekennt, dass Christus ihn nicht gesandt habe zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen, so hielten

die anderen Apostel gleichermassen dafür, dass sie nicht mit der Feder, sondern mit neuen, feurigen Zungen die grossen Thaten Gottes zu verkündigen hätten. Der Eine und der Andere machte Aufzeichnungen, die Mehrzahl — war sie ja so wie so nicht schriftgeübt — gab das den Zuhörern anheim. Und diese liessen es durchaus nicht an sich fehlen. Die christliche Litteratur, welche naturgemäss nicht mit Darstellung der Lehre, sondern mit der Darstellung der Lebensgeschichte Jesu Christi beginnt, erblühte sehr bald, ja, nach dem Zeugnisse des Lukas wucherte sie schnell auf und trieb dabei auch vielfach, da nicht alle inneren Beruf und äusseres Geschick dazu hatten, in das Kraut. Dies geschah nicht bloss in Unteritalien, in der sehr problematischen Heimat des Theophilus, wie Ebrard uns einreden will, sondern auch anderwärts und anderwärts vor allen Dingen, denn, wenn auch Diener an dem Worte schon den Boden Italiens betreten hatten, so frägt es sich doch sehr, ob viele dieser *ἐπηρέται τοῦ λόγου* auch *αὐτόπται* waren, und die Vielen, von welchen Lukas redet, haben von solchen Autopten das, was sie niederschrieben, empfangen. Da diese Augenzeugen nicht einen festen Wohnsitz hatten, sondern, um das Evangelium möglichst weit zu verbreiten, die meiste Zeit auf der Wanderschaft begriffen waren, mussten sich ihre Zuhörer noch viel mehr aufgefordert fühlen, sich zu ihrem eigenen Frommen, zur eigenen Erinnerung und zur Erbauung ihrer Glaubensgenossen Aufzeichnungen zu machen. Viele haben das bereits gethan, viele werden ohne Zweifel ihnen noch nachfolgen: Lukas fühlt sich aufgefordert und ermutigt, auch einen schriftstellerischen Versuch anzustellen. Er darf es getrost wagen, denn für das erste ist er ausgerüstet, wie wohl keiner von jenen *πολλοί*.

In der andern Hälfte seiner schön gerundeten Einleitungsperiode — denn mit V. 3 beginnt, wie alle neueren Ausleger annehmen, der Nachsatz zu V. 1 u. 2 — führt er dies des näheren aus: *ἔδοξε καὶ μοι παρηκολονθηκοῦτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράφαι, κράτιστε Θεόφιλε*. Nicht über die *πολλοί*, welche schon Evangelien verfasst haben, setzt sich Lukas hinaus, sondern er stellt sich mit ihnen auf gleiche Stufe. Er nimmt für sich nicht die Augenzeugenschaft, geschweige die Theopneustie, welche mehrere alte Uebersetzungen durch den Zusatz *et spiritui sancto* eintragen, in Anspruch: was er zu geben gesonnen ist, hat auch er aus derselben Quelle mit jenen geschöpft. Er ist ebenso wenig wie jene Vielen ein *αὐτόπτης*: Pseudoorigenes, Epiphanius, Theophylactus, Euthymius haben dieses *ἔδοξε καὶ μοι* nicht recht erwogen, welches durch das gleichfolgende Partizip *παρηκολονθηκοῦτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* ganz ins Klare gestellt wird. Nachgefolgt ist er — das Partizipium des Perfektums darf nicht übersehen werden: nicht jetzt erst folgt er nach, nicht jetzt, wo er sich zum Schreiben anschickt, beginnt er seine Nachforschungen; der Entschluss, ein Evangelium zu verfassen, ist nicht über Nacht gereift, und der nächste Morgen findet ihn schon mitten in seiner Arbeit, er hat sich schon lange mit diesem Gedanken getragen und seit langer — wir wissen nicht, seit wie langer — Zeit alles dazu vorbereitet. Er ist seit Jahr und Tag schon mit diesem Evangelium gegangen und darum nachgegangen *πᾶσιν*. Mag die Peschito,

welcher neuerdings Paulus sich wieder halbwegs, Glöckler aber völlig angeschlossen hat, unter *πᾶσιν* Personen verstehen, welchen Lukas nachgegangen ist, um sie über die evangelische Geschichte auszuholen, entweder die Autopten, oder gar, wie Glöckler will, jene πολλοί (V. 1), wir fassen mit den anderen älteren und neueren Auslegern *πᾶσιν* als Dativ des Neutrums: er ist nachgegangen allen Geschichten — auf *πραγμάτων* blickt *πᾶσιν* offenbar hin — natürlich liess sich das nicht anders bewerkstelligen, als dass er bei Menschen, bei Autopten Erkundigungen einzog. *Παρακολονθεῖν* wird auch von Klassikern von solchem geistigen Nachgehen, um einer Sache auf den Grund zu kommen, häufig gebraucht: Demosthenes, was Calvin schon weiss, liebt es, de falsa leg. p. 234 ὁ τὰ τούτου πονηρεύματα ἀκριβῶς εἰδὼς ἐγὼ καὶ παρακολονθηκῶς ἅπασι κατηγορῶ, in Macart. p. 658: ὁμοῖς τε γάρ, ὧ ἄνδρες δικασταί, ῥᾶον παρακολονθήσετε ἅπασι τοῖς λεγομένοις, p. 661: ἐπειδὴ τοίνυν ταῦθ' ὁμολογεῖται, ῥαδίως ἤδη τοῖς ἄλλοις, ὧ ἄνδρες δικασταί, παρακολονθήσετε; de coron. c. 53 p. 539: παρακολονθηκῶς τοῖς πράγμασιν ἀπ' ἀρχῆς. Ganz ähnlich gebraucht Thucydides ἐπεξερχεσθαι 1, 22: οὐκ ἐκ τοῦ παρατυχόντος πυνθανόμενος ἤξιωσα γράφειν οὐδ' ὡς ἐμοὶ ἐδόκει, ἀλλ' οἷς τε αὐτὸς παρῆν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ὅσον δυνατόν ἀκριβεῖα περὶ ἐκάστου ἐπεξελθόν. Lukas versichert, dass er ἄνωθεν den Dingen, von welchen er schreiben will, nachgegangen sei, und einige ältere Ausleger fassen mit Schleusner dieses ἄνωθεν als *denuo*; der Berichterstatter habe sich also nicht mit dem beruhigt, was jene Vielen, welche vor ihm geschrieben haben, erkundet hatten, sondern ganz selbständig von neuem Quellenforschungen getrieben. Allerdings kommt ἄνωθεν Gal. 4, 9 in diesem Sinne vor, allein gangbarer ist die Bedeutung von vorne an. Doch will er damit weder sagen, dass er, sobald als diese Geschichten ruchbar wurden, sich mit ihnen angelegentlichst beschäftigt habe, sondern vielmehr, dass er jetzt, um sein Werk zu schreiben, dem ganzen Verlaufe derselben nachgeforscht habe: noch, was Grotius annimmt, *se non ante quiesce, quam rerum, quas diversi scriptores prodiderant, testimonia radicitus inquisivisset, ut ita explorata ab incertis discernens nihil ipse non bene compertum literis consignaret*, sondern vielmehr, dass er der evangelischen Geschichte bis zu ihren ersten Anfängen nachgegangen sei. Gut sagt Godet, dass der Schriftsteller sich mit einem Wanderer vergleicht, welcher die Quelle des Stromes zu entdecken sucht, den er hernach in seinem ganzen Laufe verfolgen will. Ἄνωθεν kommt so sehr häufig bei den profanen griechischen Schriftstellern vor: ἄνωθεν, schreibt Kühnöl gut, *prima ab origine, a principio inde, id quod ἀπ' ἀρχῆς v. 2, ut apud Herod. 8, 6, 13: κατ' εὐνοίαν ἦν εἶχον πρὸς αὐτὸν ἄνωθεν*. Philon. vit. Mos. Mang. 2, 141: ἡρχαιολόγησεν ἄνωθεν ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ παντός γενέσεως. Joseph. Ant. 15, 7, 8: φίλοι γὰρ ἄνωθεν ἦσαν. Demosth. c. Neaer. p. 737: ἄνωθεν διηγῆσασθαι. Arrian. diss. Epict. 2, 17: ἄνωθεν ἀρξασθαι. Ganz ähnlich sagt Eusebius h. e. 1, 1: καὶ γὰρ οὖν τὸν γραφῇ μέλλοντα τῆς ἐκκλησιαστικῆς δηγήσεως παραδόντων τὴν ἱστορίαν, ἄνωθεν ἐκ πρώτης τῆς κατ' αὐτὸν τὸν Χριστὸν — θειοτέρως ἢ κατὰ τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς οἰκονομίας, ἀναγκαῖον ἂν εἴη κατὰρξασθαι. So nach Euthymius und Luther Bengel, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, de Wette, Meyer, Bleek, Godet, v. Hof-

mann u. a. Das Evangelium selbst beweist, wie Lukas den Anfängen der h. Geschichte nachgegangen ist: man denke an den Inhalt des ersten Kapitels! Viele nehmen an, dass unser Evangelist, indem er von sich aussagt, dass er von Anfang an die evangelische Geschichte erforscht habe, den andern Evangelienschreibern auflege, ja selbst zur Last lege, dass sie die Ursprünge des Evangeliums, die h. Vorgeschichte nicht mitgeteilt haben. Selbst Bengel lässt den Lukas einen Blick auf seinen Kollegen, den Markus, werfen; Meyer findet, dass sich das Bewusstsein eines Vorzugs vor jenen πολλοῖς in dieser Bemerkung ausspreche; Godet ist gar der Meinung, dass die apostolische Ueberlieferung, einzig von dem Gedanken der Verkündigung des Heils beherrscht, mit dem Auftreten des Täufers und der Taufe Jesu erst anfangen habe. Allein dass die apostolische Predigt nicht so schnell über die Lebensanfänge des Heilandes hinwegging, erhellt daraus schon zur Genüge, dass in den Briefen und Predigten der Apostel die Abstammung Christi aus dem Hause Davids vielfach betont wird. Keine Seitenblicke thut der Evangelist, keine selbstgefälligen Vergleiche stellt er zwischen jenen Vielen und sich an, er begiebt sich jedes Urteils über die Werke ihrer Hände: er will für das erste lediglich ausführen, dass er Recht und Macht habe, auch eine evangelische Geschichte zu schreiben. Von dem Anfange, dem Uranfange der evangelischen Geschichte, ist er allem, was zu derselben gehört, nachgegangen. Godet kann wieder der Versuchung nicht widerstehen, in diesem πᾶσιν einen Seitenhieb des Lukas zu finden. Die apostolische Ueberlieferung soll von sehr fragmentarischem Charakter gewesen sein, da die Apostel jedesmal nicht die ganze Menge der Begebenheiten erzählten, sondern diejenigen, welche den besonderen Umständen, unter welchen sie predigten, am meisten angemessen waren. Diese durch die Umstände bedingten Erzählungen hätten wohl eine ziemlich feste Gestalt angenommen, aber bedeutende Lücken seien dabei entstanden. Mit dem πᾶσιν soll Lukas nur auf den Teil seines Evangeliums (9, 51—18, 14) anspielen, in welchem zu der Tradition, wie wir sie in den zwei ersten Evangelien gefasst finden, eine zum Teil neue Reihe von Thatsachen und Reden und der Bericht über eine wichtige Predigtreise hinzugefügt wird, welche bis dahin wahrscheinlich in der öffentlichen Verkündigung übergegangen worden war. Allein hat Lukas damit, dass er jenen Abschnitt seinem Evangelium einverleibt, wirklich die ganze evangelische Geschichte dargestellt? Dass auch er nicht alles, was der Herr geredet, gehandelt und erlebt hat, uns mitteilt, unterliegt auch nicht dem mindesten Zweifel: klingt es auch etwas stark, was wir zum Schluss des johanneischen Evangeliums lesen, dass die Welt die Bücher nicht befassen würde, welche zu schreiben wären, wenn eines nach dem andern sollte aufgezeichnet werden; so liegt doch eine grosse, unleugbare Wahrheit darin. Mit Recht betont v. Hofmann, dass Lukas keine schlechthinige Vollständigkeit der evangelischen Geschichte erzielt, sondern sie nur so allseitig, als sie gekannt sein will, zu erforschen beflissen war. Ἀκριβῶς hat der Evangelist seinen Stoff gesammelt und gesichtet: ohne Kritik liess sich auf Grund der empfangenen Mitteilungen keine evangelische Geschichte zusammenstellen. Die Berichte über die einzelnen zu beschreibenden

Geschichten gingen sicher schon vielfach mehr oder weniger aus einander, bedeutende, nicht zu übergehende Aussprüche des Erlösers lagen in verschiedenen Fassungen vor: die grösste Sorgfalt und Umsicht war erforderlich, um die einzelnen, kritisch ermittelten und festgestellten Geschichten in den richtigen Zusammenhang zu bringen. Lukas hat nicht alles, was und wie er es hörte, unbesehen zu Papier gebracht, sondern, wie er bis zu den ersten Anfängen der evangelischen Geschichte vordrang, so versuchte er es auch denen beizukommen, welche Augen- oder Ohrenzeugen bei den zu erzählenden Ereignissen von Anfang an selbst gewesen waren. Je mehr man sich schon mit der Aufzeichnung des Evangeliums beschäftigt hatte, je mehr, wie es nicht anders sein konnte, die verschiedenen Berichte von einander abwichen, und je mehr die Zahl der Zeugen im Aussterben begriffen war, desto mehr kam es darauf an, die genaueste, peinlichste Sorgfalt anzuwenden und kritisch zu verfahren, damit nicht falsche Gerüchte, nicht halb wahre Geschichten, sondern die volle Wahrheit, die lebensfrische Wirklichkeit überliefert und so das Evangelium für alle Zeiten zuverlässig festgestellt werde. Mit keiner Silbe deutet Lukas darauf hin, dass die Vielen, welche vor ihm geschrieben haben, an der notwendigen Akribie es haben fehlen lassen: er will sie nicht beschuldigen, sondern sich nur entschuldigen und rechtfertigen, dass er seinerseits die schon hoch angeschwollene Evangelienlitteratur noch vermehrt. Was er gethan hat, um sich in den rechten Stand zu setzen, haben wir vernommen: er hat die evangelische Geschichte bis zu ihren Anfängen und die evangelische Tradition bis zu ihren Quellpunkten verfolgt; nun erfahren wir, wie er das, was er auf diesem mühseligen, aber gewissenhaften Wege gewonnen hat, zu verwerthen gesonnen ist. Von seinen Präparationen will er schweigen, nur die Resultate sollen wir kennen lernen: *καθεξῆς* will er schreiben, frischweg *καθεξῆς* erzählen. Dies *καθεξῆς*, welches übrigens nur in der späteren Gräcität für *ἐφεξῆς* erscheint, kann verschieden verstanden werden. Olearius überträgt es mit *postea*; Bengel fasst es zuerst auch gleich *deinceps*: während jener aber das *postea* auf jene *πολλοί* bezieht, nach welchen Lukas erst zum Schreiben kommt, blickt nach dem letzteren *καθεξῆς* auf das *παρηκολουθηκοῦ πάσιν* zurück: *ut omnia assecutus erat Lucas, proximum erat, ut describeret*. Was nach beiden der Evangelist sagen soll, ist ganz überflüssig: dass er nach jenen schrieb, verstand sich aus dem Vorhergehenden ganz von selbst, wie auch das, dass er erst erforschte und alsdann schrieb. Bengel fühlt das, schlägt aber das richtige Gefühl mit der Bemerkung nieder: *et quidem recentem rei cognitae laetitiam sapit hoc prooemium*. Ueber seinen Plan spricht er sich aus. Grotius greift aber fehl, wenn er sagt: *καθεξῆς Lucae nihil aliud est, quam sigillatim, ut videre est Act. 11, 4; 18, 23. Talis narratio opponitur τῇ κατηχήσει, quae generaliter καὶ παχυμερῶς, et ut philosophi loquuntur, ὥς ἐν τύπῳ tradebat, Jesum venisse, fecisse miracula multa, damnatum a Pontio Pilato, mortuum, resuscitatum, ut ex iis adparet, quae de baptismo ad Matthaeum discimus*: denn, davon ganz abgesehen, dass die Katechese durchaus nicht die Hauptthatsachen in dieser Kürze abmachte, ist es ja wieder ganz selbstverständlich, dass ein Mensch, welcher Ge-

schichte schreiben will, die geschichtlichen Thatsachen nicht unter einander werfen kann, sondern eine hübsch nach der andern — das ist eben jenes *sigillatim* — behandeln muss. *Καθεξῆς* kann hier nur das bedeuten, was Bengel als weitere Bedeutung zugesteht: *describit autem ordine (id quoque valet καθεξῆς)*. In einer gewissen Folge, nach einer gewissen Ordnung will Lukas also schreiben. Der Geschichtschreiber aber ist nicht an eine Ordnung gebunden: er kann sowohl seinen Stoff chronologisch als auch sachlich ordnen, ja, um ein klares, übersichtliches Bild zu liefern, wird er, wenn er im ganzen auch an den Faden der Chronologie sich hält, doch vielfach sich veranlasst sehen, die Gegenstände nach ihrem Inhalte zu gruppieren. Ich kann daher weder Kühnöl, Glöckler, Ebrard, Lichtenstein beipflichten, welche *καθεξῆς* nur von der Sachordnung verstehen wollen, noch Baumgarten-Crusius, Olshausen, de Wette, Meyer, Bleek, Godet u. a., welche sich auf die Zeitordnung steifen. Wir machen von Bleeks ehrlichem Zugeständnisse: „es führt das Wort nicht gerade notwendig auf eine chronologische Anordnung, sondern könnte auch in Beziehung auf eine nach bestimmter Sachordnung gemachte Zusammenstellung gesagt sein,“ gern Gebrauch und schliessen uns, wie auch Keil gethan hat, v. Hofmann an, welcher bemerkt: „da es sich um Geschehenes handelt, das er berichten will, so versteht sich von selbst, dass mit *καθεξῆς* gesagt ist, er werde die Dinge nach der Reihe erzählen, wie sie auf einander gefolgt sind. Aber nicht minder freilich ist selbstverständlich, dass eine Geschichtserzählung, welche sich dies zum Gesetze macht, nicht für alle Einzelheiten auf die Zeitfolge eingeschränkt ist, sondern dieselbe nur in dem Masse einhält, als es sich mit dem herzustellenden Geschichtsbilde verträgt.“ Aus diesem *καθεξῆς*, welches Lukas sich bei seiner Erzählung vorgenommen hat, kann man durchaus nicht entnehmen, dass er jenen Vielen, welche die evangelische Geschichte schon aufgezeichnet haben, den Vorwurf machen will, sie hätten die evangelischen Thatsachen wie Kraut und Rüben unter einander geworfen. Es findet sich auch nicht der leiseste Fingerweis in diesem Vorworte, welchem Ewald mit Recht nachrühmt, dass es sich durch seine schlichte Einfachheit, Bescheidenheit und Kürze auszeichne.

Sein Evangelium widmet Lukas dem Theophilus, er redet ihn mit *κράτιστε Θεόφιλε* an. Wer war dieser Theophilus, dieser Gottlieb? Origenes sagt in der hom. I. in Luc.: *εἰκὸς δὲ ὑπολαμβάνειν τινὰς, ὅτι Θεοφίλῳ τινὶ ἔγραψε τὸ εὐαγγέλιον, ὃς εἰς ἣν τῶν πιστευόντων.* — „*Ἄλλος δὲ φησιν, ὅτι, ἔαν πάντες τοιοῦτοι ὦμεν, ὡς ἀγαπᾶσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ φιλεῖσθαι, Θεόφιλοι ἐσμέν.*“ Die zweite Ansicht, welche wohl auch Ambrosius teilt, der bemerkt: *scriptum est autem evangelium ad Theophilum, hoc est, ad eum, quem Deus diligit. Si Deum diligit, ad te scriptum est, suscipe munus evangelistae, pignus amici in penetralibus animi diligenter adserva,* ist, wie Epiphanius (haer. 51, 7) erwähnt, von einigen weiter dahin ausgeführt worden, dass *Θεόφιλος* nur ein fingierter Name sei, dass der Verfasser nicht einen gewissen Christen, sondern jeden christlichen Leser als Theophilus anrede. Cameron, Heumann, neuerdings Volkmar haben diese Vermutung wieder aufgegriffen. Dieselbe entbehrt aber jedes vernünftigen Grundes. Sehr gut bemerkt schon Calvin: *cui sen-*

tentiae repugnat epitheton, quod simul additur: ihm stimmen Wolf, Bleek, Meyer, Keil u. a. zu. Aus diesem Prädikate *κράτιστε* ziehen Theophylactus, Calvin, Grotius, Kannegieter, Heumann, Bengel, Glöckler Olshausen, Meyer, Bleek, Godet, v. Hofmann u. a. den Schluss, dass dieser Theophilus ein Mann von Ansehen und Würde gewesen sei. Kühnöl wendet dagegen ein: *constat moris quoque fuisse, nomine κράτιστος amicis compellare. Sic Dionys. Halic. Ammaeum, quem alias vocat φίλιτον, appellat κράτιστον, init. libell. de rhetor. Attic. p. 80 add. Theophr. Char. c. 6.* Wir leugnen nicht, dass *κράτιστος* eine beliebte Anrede war, und verweisen zum Ueberflusse noch auf Josephus vit. 76: *κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε*, und ep. ad Diognetum 1: *κράτιστε Διόγνητε*, allein im Hinblick auf die Stellen in der Apostelgeschichte 23, 26 und 24, 3, wo der Landpfleger Felix, 26, 25 aber dessen Nachfolger Festus so betitelt werden, erscheint es auch uns in hohem Grade wahrscheinlich, dass dieser Theophilus im bürgerlichen Leben eine hervorragende Stellung einnahm. Aus dem Neuen Testament erfahren wir über diesen Mann, welchem Lukas auch die Apostelgeschichte zuschrieb, nichts weiter. Man hat mehr über diesen Mann wissen wollen, den Origenes einen *Theophilum quempiam* benennt. Nach Isidorus Hispal. orig. 6, 2 war er ein Bischof; den Ort seiner Residenz giebt er nicht an; so heisst er auch in der Nachschrift des Codex 293 bei Scholz. Baronius erinnerte sich schon der Stelle in den Clementinischen Recognitionen 10, 71: *ut — Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate (Antiochia) sublimior, domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret*, und erklärte unseren Theophilus für jenen freigebigen Christen in Antiochien. Credner, Meyer, Godet, Keil haben gegen diese Kombination nichts einzuwenden. In den constitutiones apostol. 7, 46 wird ein Theophilus als dritter antiochenischer Bischof aufgeführt, und der Umstand, dass in der Apostelgeschichte die Orte, welche Paulus auf seiner Reise nach Rom in Italien berührt, als dem Theophilus bekannt vorausgesetzt werden, wird durch den Umstand vollständig aufgewogen, dass demselben auch die Oertlichkeiten, welche bei der paulinischen Reise (Act. 13—16) erwähnt werden, nicht unbekannt waren. Bar Bahlul, welchen Castellio im lexicon heptagl. col. 3859 ausgezogen hat, erzählt, dass dieser Theophilus ein vornehmer Alexandriner gewesen sei, was Jakob Hase (bibl. brems. 4, 1048 ff.) gutheisst, wir aber nicht vertreten wollen, da jeglicher Anhalt fehlt. Alexander Morus riet auf den Athener Theophilus, den Tacitus ann. 2, 55 erwähnt (*quia Theophilum quendam, Aereo iudicio falsi damnatum, precibus suis non concederent*); Theodor Hase (bibl. Brem. 4, 506 ff.) und Michaelis aber auf den Hohenpriester Theophilus, den Sohn des Annas oder Ananus, welchen König Agrippa absetzte (Josephus, Ant. 18, 5, 3; 19, 6, 2): allein das sind ganz haltlose Mutmaassungen, sie gehen von der ganz falschen Voraussetzung aus, dass der Name Theophilus in jenen Zeiten ein ganz ungewöhnlicher gewesen sei, was, wie Wolf, Wetstein, Segaar nachgewiesen haben, ganz und gar nicht der Fall ist. Euty chius (annales Alexandr. ed. Selden et Pococce I, 334) behauptet, dass dieser Mann in Italien und wohl gar in Rom selbst gelebt habe. Eichhorn, Hug, Olshausen, Ewald, Holtzmann u. a. erklären sich dafür: allein auch

ohne geborener Italiener zu sein, konnte der erste Leser dieses Evangeliums mit der Topographie Unteritaliens wohl vertraut sein. Wir können über die Person dieses Theophilus gar nichts mit Sicherheit aussagen: ein geborener Heide mag er gewesen sein, wie auch Meyer wahrscheinlich findet, da ein solcher Gönner und Freund der Person des Verfassers und dem Charakter des Werkes am sympathischsten ist; er war aber wohl nicht mehr ein Heide, wie Heumann, dem Bleek u. a. beipflichten, annimmt, der durch dieses Evangelium erst vollends für den christlichen Glauben gewonnen werden sollte, sondern schon ein Jünger Christi, wofür sich auch der besonnene Winer entschieden hat.

Warum Lukas diesem Theophilus sein Evangelium zuschreibt, sagt er mit offenem Freimute dem vornehmen Manne. Er will mit dieser Dedikation von ihm nicht einen materiellen Vorteil erlangen oder sich bei ihm in Gunst setzen, er verfolgt heilige Zwecke mit dieser Darstellung der heiligen Geschichte. Er will jenem etwas geben, er will ihn im Glauben gründen: er schreibt ihm *ἵνα ἐπιγνώῃς* (*ἐπιγνοῖς* liest der Codex Sinaiticus) *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν*. Die Konstruktion dieses Satzes ist nicht ganz klar. Ein Dreifaches ist vorgeschlagen worden: die Einen lösen ihn auf: *τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης*: andere mit der Vulgata, Baumgarten-Crusius, Bleek: *τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης*, und wieder andere endlich mit Glöckler, Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil: *τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων, οὓς κατηχήθης*. Der erste wie der zweite Vorschlag wird abzuweisen sein: *κατηχεῖσθαι* wird wohl in dem klassischen Griechisch, vgl. den dem Plutarchus zugeschriebenen Aufsatz *de fluminibus* 7, 2; 8, 1; 17, 1 (*κατηχηθεῖς δὲ περὶ τῶν συμβεβηκότων*) mit *περὶ* verbunden, wenn das nächste Objekt ausgedrückt werden soll, in dem Neuen Testament hingegen steht dieses nächste Objekt durchgängig in dem Accusativ, vgl. Act. 18, 25. Gal. 6, 6. Bleek verweist auf Act. 21, 21: *κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ, ὅτι κτλ.* und V. 24, *ὅτι ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδὲν ἔστιν*, allein hier wird mit *περὶ*, wie Meyer und v. Hofmann sehr richtig erinnern, nur das entfernte Objekt angegeben. Erkennen soll also Theophilus *τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων*, es hätte *περὶ* auch ganz fehlen können, denn es dient lediglich zur Umschreibung des Genetivs, vgl. Kühner, Gramm. 2, S. 286: die Gewissheit, die Unerschütterlichkeit, der gewisse Grund, wie Luther gut dolmetscht, in Bezug auf die *λόγοι* ist ganz dasselbe wie der feste Grund der *λόγοι*. Es ist die Frage, was unter diesen *λόγοι* zu verstehen ist. Kühnöl, Glöckler, Bornemann, Bleek u. a. fassen *λόγοι* gleich *πράγματα* (V. 2) *res gestae*: Theophilus soll also aus dieser Schrift erkennen, dass jene Geschichten, welche ihm zu Ohren gekommen sind, nicht Märlein sind, sondern wirkliche, jede Kritik aushaltende Thatsachen. Wir haben früher schon zu *τοῦ λόγον* bemerkt, dass es, wenn ein Pronomen damit verbunden ist, diese Bedeutung haben kann, und hier ist ein Relativsatz hinzugefügt: nichtsdestoweniger können wir diese Uebersetzung *τῶν λόγων* mit Geschichten hier nicht vertreten. Es ist wahr, dass die christliche Predigt wesentlich in der Verkündigung der grossen Thaten Gottes, welche durch und an Christus geschehen waren, bestand, allein dieselbe begnügte sich nicht

mit einem weitläufigeren oder kürzeren historischen Berichte, sondern es wurden allezeit aus dem Grunde jener Thatsachen auch Lehrpunkte, Glaubenssätze herausgezogen, wie der, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes, der Heiland aller Menschen, der Erwecker der Toten, der Richter aller Welt sei. Ausserdem möchte auch das gewählte Zeitwort *κατηχήθη* Einsprache erheben. Man hat die Auffassung *λόγοι* = *res gestae* damit stützen wollen, dass man *κατηχῆσθαι* in dem engen Sinne von *fama*, *incerto rumore percipere aliquid* nahm; wir leugnen nicht, dass das Wort bei profanen Schriftstellern so gebraucht wird, stellen aber die Behauptung auf, dass es in dieser Bedeutung nirgends in dem Neuen Testamente erscheint. Kühnöl sagt, Act. 21, 21 u. 24 stehe es so, allein er irrt sich; die Häupter der Gemeinde zu Jerusalem wollen auf keinen Fall dem Paulus sagen, dass die Juden bloss das Gerücht vernommen hätten, er predige den Abfall von Moses, sondern vielmehr, dass ihnen dies berichtet worden ist. Unterrichten heisst *κατηχῆσθαι* durchgängig in dem Neuen Testamente, so Act. 18, 25. Röm. 2, 18. 1 Kor. 14, 19. Gal. 6, 6 u. ö. Wir haben hieran auch an dieser Stelle festzuhalten. Theophilus hat nicht, wie Heumann für ausgemacht, Bleek aber nur für wahrscheinlich hält, etwas von Christus durch der Leute Gerede erfahren, sondern ist unterrichtet worden im Christentum, er ist bereits durch die Taufe, welcher dieses *κατηχῆσθαι* vorausging, ein Christ geworden, was schon Theophylactus sagt. Ob er aber damit recht hat, dass Lukas ihn in dem christlichen Glauben unterwiesen habe, muss auf sich beruhen. Hat aber eine Unterweisung im Christentum schon stattgefunden bei Theophilus und besteht diese Unterweisung nicht in der blossen Mitteilung einer Anzahl biblischer Geschichten, sondern wesentlich auch in der Mitteilung der Grundwahrheiten, welche aus jenen Geschichten hervorleuchten, so wird es sich empfehlen, *λόγοι* von diesen Hauptpunkten der Christenlehre, von diesen Hauptstücken, Grundartikeln der Heilswahrheiten mit Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil zu verstehen, was schon Euthymius Zigabenus mit seinem *ἵνα πλέον κατασχῇς τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων τῆς πίστεως* meinte. Die christliche Religion beruht, weil sie eine geoffenbarte ist, wesentlich auf Thatsachen; sie ist Heilsgeschichte. Theophilus steht schon in dem Glauben, hat die Heilskraft der Predigt des Evangeliums an dem eigenen Herzen schon erfahren: allein der Glaube wird nicht bloss angefochten, sondern will auch wachsen, er muss deshalb immer und immer wieder zurückkehren zu dem Grunde, aus welchem er emporgewachsen ist, und in die grossen Heilsthatsachen sich versenken. Wird der Glaube an die Wahrhaftigkeit der evangelischen Geschichte erschüttert, so bricht der Glaube in sich selbst zusammen. Je mehr aber der feste Grund jener Thatsachen in das Bewusstsein tritt, desto kräftiger, lebendiger, siegesgewisser erhebt er sich. Lukas sorgt dafür, dass der Glaube des Theophilus recht fundamentiirt werde und dass er als geschichtliche Wirklichkeit erkenne, was sich ihm als heilskräftige Wahrheit erwiesen hat. Dienen die apokryphischen Evangelien, welche bald wie Pilze aus der Erde schossen, der Neugier, so will Lukas — und was er in dem Vorworte sagt, sagt er in dem Namen aller kanonischen Evangelien — dem Glauben dienen.

2. Die Verkündigung der Geburt des Johannes.

Luk. 1, 5—25.

Zu der Zeit Herodes', des Königs Judäas, war ein Priester mit Namen Zacharias von der Ordnung Abias; und sein Weib war von den Töchtern Aarons und ihr Name war Elisabeth. (6) Sie waren aber beide gerecht vor Gott und wandelten in allen Geboten und Satzungen des Herrn untadelig. (7) Und sie hatten kein Kind, denn Elisabeth war unfruchtbar, und waren beide wohl betagt. (8) Und es begab sich, da er des Priesteramtes pflegte zur Zeit seiner Ordnung vor Gott, (9) traf ihn nach Gewohnheit des Priestertums das Los, dass er räuchern und in den Tempel des Herrn hineingehen sollte. (10) Und die ganze Menge des Volkes war draussen und betete um die Stunde des Räucherns. (11) Es erschien ihm aber ein Engel des Herrn, der stand zur Rechten des Rauchaltars. (12) Und als Zacharias ihn sah, erschrak er und es überfiel ihn Furcht. (13) Aber der Engel sprach zu ihm: Fürchte dich nicht, Zacharias, denn dein Gebet ist erhört, und dein Weib Elisabeth wird dir einen Sohn gebären, des Name sollst du Johannes heissen. (14) Und du wirst Freude und Wonne haben und viele werden sich seiner Geburt freuen. (15) Denn er wird gross sein vor dem Herrn und Wein und starkes Getränk wird er nicht trinken und mit dem heiligen Geiste wird er noch im Mutterleibe erfüllt werden (16) und viele der Kinder Israel wird er bekehren zu dem Herrn, ihrem Gotte. (17) Und er wird vor ihm hergehen in dem Geist und der Kraft Elias, zu bekehren die Herzen der Väter zu den Kindern und die Ungehorsamen zur Gesinnung der Gerechten, zuzurichten dem Herrn ein bereitetes Volk. (18) Und Zacharias sprach zu dem Engel: Wobei soll ich das erkennen? denn ich bin alt und mein Weib ist betagt. (19) Der Engel antwortete und sprach zu ihm: Ich bin Gabriel, der vor Gott stehet, und bin gesandt, mit dir zu reden und dir dies zu verkündigen. (20) Und siehe du wirst verstummen und nicht reden können bis auf den Tag, da dies geschehen wird, darum dass du meinen Worten nicht geglaubt hast, welche sollen erfüllt werden zu ihrer Zeit. (21) Und das Volk wartete auf Zacharias und verwunderte sich, dass er so lange in dem Tempel verzog. (22) Und da er herausging, konnte er nicht mit ihnen reden, und sie merkten, dass er ein Gesicht gesehen hatte in dem Tempel. Und er winkte ihnen und blieb stumm. (23) Und es begab sich, da die Zeit seines Amtes aus war, ging er heim in sein Haus. (24) Und nach diesen Tagen ward sein Weib Elisabeth schwanger und verbarg sich fünf Monate und sprach: (25) Also hat mir der Herr gethan in den Tagen, da er darein sah, dass er meine Schmach unter den Menschen wegnähme.

Dass Lukas nicht zu viel gesagt hat, wenn er versicherte, dass er allem von Anbeginn an sorgfältig nachgegangen sei, beweist diese Geschichte, welcher andere noch folgen, die ihm ganz eigentümlich sind. Woher er diese Nachrichten empfangen hat, können wir nicht mit apodiktischer Gewissheit sagen: hat er sie aber nicht erdichtet, sondern überliefert erhalten, wie das Vorwort erklärt, so können ihm dieselben nur aus einer Quelle zugegangen sein. Das Haus des Zacharias stand nur auf den beiden Augen des Johannes: die Vermutung, dass seine Eltern schon gestorben waren, als er auftrat, liegt sehr nahe, denn wir erfahren gleich in der Vorhalle der heiligen Geschichte, dass beide bereits schon in ein höheres Lebensalter eingetreten waren, als dieser Sohn ihnen geschenkt wurde. Wir nehmen keinen Anstand, in der Familie, welcher Christus dem Fleische nach angehörte, die Quelle zu suchen. Maria, die Mutter des Herrn, bewahrte alle diese Worte, welche sie aus dem Munde ihrer Verwandten, des Zacharias und der Elisabeth, vernommen hatte, in einem feinen und guten Herzen, wie alles, was sie selbst erlebt hatte. Dass Lukas unmittelbar aus ihrem Munde alle diese Geschichten empfang, will

ich damit nicht behaupten; aber was für ein Grund könnte sie wohl bewogen haben, den Brüdern und Schwestern Jesu, als sie zum Glauben gekommen waren, und weiterhin anderen ihr nahestehenden Personen diese Dinge zu verschweigen? Die Schamhaftigkeit wird ja durch sie nicht im mindesten beeinträchtigt: ruht ja der volle Schmelz der Keuschheit, die reine Decke der Unschuld auf ihnen. Und wie viel Licht verbreiten diese Mittheilungen über die Wunderwege, welche Gott eingeschlagen hat, wie über die Ziele, welche er in das Auge gefasst hat? Darf man nicht sagen, dass das Wort des Engels an Zacharias die ganze Person und das ganze Werk des Täufers mit wenigen Strichen vor die Augen malt? dass das *evangelium infantiae Christi*, welches in diesen beiden ersten Kapiteln enthalten ist, ein *praeludium*, eine Realweissagung auf das Evangelium von dem Mannesalter des Erlösers ist? Die Sprache, in welcher diese Verkündigung der Geburt des Johannes uns geboten wird, ist in dem höchsten Grade auffallend: kein Ausleger hat sich dem Eindrücke verschliessen können, dass zwischen jenen ersten vier Versen und diesen folgenden ein ausserordentlicher Abstich ist. Ernesti sagt in seiner *institutio interpretis nov. test.* p. 43: *cum etiam Lucas, qui magis purus ceteris putatur, innumerabilia habeat hebraica, sitque initium evangelii, c. 1 post praefatiunculam pure graecam, v. 5, 6, 7 ita hebraicum, ut ad verbum ex hebraico versum videri possit.* Was dem trefflichen Ernesti nur *videri possit*, das ist Godet eine ausgemachte Sache: nach ihm hat unser Evangelist ein aramäisches Schriftstück vor sich liegen und überträgt es, mit buchstäblicher Treue stellenweise, in das Griechische. Bleek entscheidet sich dafür, dass jenes angenommene Schriftstück ihm schon in griechischer Sprache vorlag. Mir scheint beides nicht richtig zu sein. Das kurze Vorwort erwähnt solcherlei schriftliche Quellen nicht, es redet nur von mündlichen Mittheilungen und, wenn ich nicht sehr irre, finden wir in diesen ersten beiden Kapiteln Lieblingsausdrücke des Evangelisten, wie z. B. *καθότι* V. 7, welches im ganzen Neuen Testamente nur bei Lukas getroffen wird, vgl. 19, 9. Act. 2, 24, 45; 4, 35. Ueberhaupt unterscheidet sich das Griechisch in diesem Protevangelium von dem in dem Haupttheile gar nicht wesentlich. Ich nehme deshalb mit Meyer, v. Hofmann u. a. lieber an, dass Lukas diese ihm in solcher antiken, hebraisierenden Fassung mündlich zugegangenen Nachrichten in diesem Stile aufzeichnete, um das so angemessene und herrliche Kolorit nicht zu verwischen. Er schreibt in der alten, ehrwürdigen Weise, in welcher die heilige Geschichte des Alten Bundes der Gemeinde bekannt geworden ist, wie sich sein Evangelium überhaupt durch dieses einleitende Kapitel vornehmlich eng an das Alte Testament anschliesst. Matthäus, Markus und Johannes schlagen keine Brücke in dem Eingange ihrer Evangelien zwischen der alten und der neuen Zeit: Lukas thut aber dies. Er knüpft an das Alte Testament an. Der kanonische Theil desselben schliesst mit der Weissagung des Propheten Maleachi von Elias, nach dessen Ankunft der grosse Tag des Herrn Herrn anbrechen soll; Lukas greift den Faden da auf, wo der Prophet ihn vor vollen vier Jahrhunderten fallen lassen musste, der Engel Gottes verkündet in dem Anfange seines Evangeliums, dass in Johannes, dem ver-

heissenen Sohne des Zacharias, dieser Elias im Geist und in der Kraft auftritt.

Mit einer Zeitangabe beginnt der Bericht: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου (τοῦ, was der *textus receptus* liest, ist mit Lachmann u. Tischendorf zu streichen). βασιλέως τῆς Ἰουδαίας. Theophylactus glaubt, dass der Zeitpunkt so bezeichnet werde, damit in die Augen springe, es sei jetzt das Scepter aus Judas Händen genommen und somit nach des Erzvaters Jakob Weissagung (Gen. 49, 10) die Erscheinung des Schilo vor der Thüre. Calvin weist das zurück, versteht sich aber doch auch zu dem Zugeständnisse: *non temere sub regis nomine simul misera temporis conditio notata fuit, ut agnoscerent Judaei, vertendos iam oculos esse in Messiam, siquidem foedus Dei bona fide colerent.* Allein es sind wohl solche Geheimnisse hinter diesem ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας nicht zu suchen: die Zeit, in welche die zu erzählende Geschichte hineinfällt, wird im allgemeinen — denn es fehlt jede Bemerkung über das betreffende Jahr seiner Regierung — angegeben nach dem Könige, in dessen Lande sie sich zugetragen hat und dessen Name dem Empfänger dieses Evangeliums, wie überhaupt jedem gebildeten Manne jener Tage wohl bekannt war. Der Herodes, welcher hier gemeint ist, war ein Enkel jenes Antipas, welcher unter dem jüdischen Könige Alexander Janaeus Statthalter über seine Landsleute, die unterjochten Edomiter, war (Joseph. ant. 14, 1, 3), und ein Sohn jenes Antipater (Joseph. b. i. 1, 6, 2), welchen Cäsar, zu dem er nach dem Tode des Pompejus übergegangen war (l. c. 1, 9, 3) zum ἐπίτροπος des Hyrcanus II., dem nur das hohepriesterliche Amt gelassen wurde, bestellt hatte (ant. 14, 8, 5). Er zeigte sehr frühe eine hervorstechende Begabung, weshalb er schon als fünfzehnjähriger, nach einer anderen Lesart fünf- undzwanzigjähriger Jüngling von seinem Vater Galiläa zu verwalten erhielt (l. c. 14, 9, 2 und b. i. 1, 10, 4) und bald von Sextus Cäsar sogar zum Strategen über Cölesyrien und Samarien ernannt wurde (l. c. 14, 11, 4 und b. i. 1, 10, 8), in welcher Eigenschaft er den Antigonus, den Sohn des Aristobulus, besiegte (ant. 14, 12, 1 u. b. i. 1, 12, 3). Nachdem Malichus den Antipater durch Gift weggeräumt hatte, wurden er und sein Bruder Phasael von Antonius zu Tetrarchen des jüdischen Volkes gemacht (ant. 14, 13, 1 u. b. i. 1, 12, 5). Antigonus, im Bunde mit den Parthern, brach aber bald mit einem Heere ein, überfiel Jerusalem, bemächtigte sich des Tempels und nahm den Hohenpriester Hyrcanus, seinen eigenen Onkel, sowie den Phasael hinterlistig gefangen. Dem Hohenpriester schnitt er beide Ohren ab, um ihn zu seinem Amte unfähig zu machen, den Phasael aber warf er in einen Kerker, an dessen Wänden derselbe sich den Kopf einrannte (Jos. ant. 14, 13, 3—10 und b. i. 1, 13, 2—10). Herodes, welcher vorsichtig in Jerusalem geblieben war, flüchtete mit seiner Braut, der bildschönen Mariamne, einer Enkelin des Hohenpriesters Hyrcan und einer Tochter des Alexander, eines Bruders des eben genannten Antigonus, und seinem nach Tausenden zählenden Anhang nach der Bergfeste Masada an dem Toten Meere (ant. 14, 13, 9 u. b. i. 1, 13, 7), von hier eilte er hilfflehend nach Rom (ant. 14, 14, 1 u. 2 u. b. i. 1, 14, 2 ff.). Er fand dort um so

leichter, was er suchte, als sein Nebenbuhler Antigonus mit den Parthern, den geschworenen Feinden der Römer, sich verbündet hatte und das jüdische Land, das er ganz eingenommen hatte, vollständig unabhängig von der Römerherrschaft erklärte. Antonius (siehe über ihn auch Appianus de bell. civ. 5, 75) und Octavianus nahmen sich seiner kräftig an; auf ihre Verwendung erkannte der Senat ihm den Titel als König zu (Jos. ant. 14, 14, 4. b. i. 1, 14, 4). Damit hatte er aber das Reich noch nicht in den Händen: es gelang ihm aber durch einen dreijährigen Kampf, unterstützt von römischen Legionen, seinen Gegner völlig zu besiegen (ant. 14, Kap. 15 u. 16 u. b. i. 1, Kap. 15 u. 16). Er blieb den Römern zeitlebens treu; nach der Schlacht bei Aktium trennte er sich von Antonius (vgl. auch Plutarchus, Ant. c. 71) und trat zu Augustus über, welcher ihm seine Königsherrschaft nicht bloss bestätigte, sondern auch sofort durch Zurückgabe der von Kleopatra ihm entrissenen Gebiete und durch Zuweisung mehrerer freien Städte (Gadara, Hippos, Samaria, Gaza, Anthedon, Joppe und Stratonsturm) vergrösserte (ant. 15, 6, 7. b. i. 1, 20, 3. Tacitus, hist. 5, 9). Er erfreute sich fortwährend der Gunst des Weltgebieters und erhielt von ihm später die Landschaften Trachonitis, Batanaea und Auranitis (Jos. ant. 15, 10, 1 und b. i. 1, 20, 4), zuletzt das Gebiet des Zenodorus, zwischen Galiläa und Trachonitis gelegen (ant. 15, 10, 3 u. b. i. 1. c.). Ein wie feiner Politiker Herodes auch war, so konnte er sich doch nie die Liebe und das Vertrauen der Juden erwerben, obgleich er manches that, was aller Lob verdiente: so brachte er durch die Anlage von Häfen an dem Mittelmeere, sowie durch seine grossartigen Bauunternehmungen Handel und Gewerbe in Schwung, sicherte durch seine Strenge gegen die Räuber die Landstrassen; er erliess einmal ein Drittel, das andere Mal ein Viertel der Abgaben (ant. 15, 10, 4 u. 16, 2, 5) und gab seine silbernen und goldenen Prachtstücke preis, um das Volk in schwerer Hungersnot mit Getreide und Kleidung zu versorgen (Jos. ant. 15, 9, 2). Sechstausend Pharisäer waren nicht zu bewegen, dem Kaiser und ihm, als ihrem Könige, den Eid der Treue zu leisten (Jos. ant. 17, 2, 4), zehn Bürger Jerusalems verschworen sich, ihm das Leben zu nehmen (l. c. 15, 8, 3), zweimal erschienen Gesandtschaften vor dem Antonius, einmal als er in Bithynien (ant. 14, 12, 2 u. b. i. 1, 12, 4) und das andere Mal, als er in Daphne bei Antiochien weilte, um ihm den Prozess zu machen (ant. 14, 13, 1 u. b. i. 1, 12, 5). Er fühlte sich in seinem ganzen Leben nicht sicher, erbaute deshalb in Jerusalem — vor allen die Burg Antonia, aber auch mehrere feste Türme — und in dem ganzen Lande eine Menge ausserordentlich starker Zwingburgen (ant. 15, 8, 4. 15, 11, 4) und gründete sich in Samarien einen grossen Waffenplatz (ant. 15, 8, 5 u. b. i. 1, 21, 2). Zu grösserer Sicherheit organisierte er eine geheime Polizei, ein Heer von Spionen stand in seinem Solde; wer über ihn und seine Regierung klagte, ward heimlich aufgegriffen und verschwand meist in den Verliesen von Hyrcania (ant. 15, 8, 4 u. 5, 11, 4). Aber diese Massregeln fruchteten so wenig als das Blutbad, welches er, sobald als er Jerusalems Herr geworden war, unter den Anhängern des unglücklichen Antigonus angerichtet hatte. Man klagte doch still und laut über die Ausplünderung

des ganzen Landes (ant. 17, 11, 2 u. b. i. 1, 26, 2), wie denn die Freundschaft der Römer (vgl. nur ant. 14, 11, 2 u. 16, 5, 1. b. i. 1, 11, 2) ihm, wie es nicht anders sein konnte, sehr teuer zu stehen kam und seine Bauten auf dem Land und in das Wasser des Meeres hinein ungeheure Summen verschlangen; am allermeisten jedoch über seine Hinneigung zu dem heidnischen Wesen (ant. 15, 8, 1. 15, 10, 4). Er gab ihnen zu diesen Klagen allen Grund, denn er schonte nicht in dem mindesten ihr religiöses Gefühl. Dass er beträchtliche Mittel dazu hergab, dass in dem Auslande die Tempel der Götzen Weihgeschenke erhielten oder abgebrannte wie der pythische auf Rhodus sich wie ein Phönix aus der Asche erhoben, hätten sie am Ende ihm noch verziehen (ant. 16, 5, 3 und b. i. 1, 21, 11): aber er trug kein Bedenken, den Boden des heiligen Landes, ja der heiligen Stadt, ja den Tempel Gottes selbst durch heidnische Werke zu entweihen. An den Quellen des Jordans erbaute er seinem Gönner, dem divus Augustus, einen Tempel aus weissem Marmor (ant. 15, 10, 3 u. b. i. 1, 21, 3); in Samarien verdankte ein zweiter Augustustempel, der mit einem Zaun von vierthalb Stadien umgeben war, ihm das Dasein (b. i. 1, 21, 2); in der von ihm gegründeten und nach dem Kaiser benannten Stadt Caesarea stand dem Hafeneingange gegenüber auf einem Hügel ein durch Grösse und Schönheit ausgezeichneteter Tempel, in welchem neben dem Standbilde der Roma die kolossale Statue des Augustus sich befand, welche hinter dem Muster, dem olympischen Zeus, nicht zurückgeblieben war (l. c. 1, 21, 7. ant. 15, 9, 6). In Jerusalem, wohin er eine Menge von Heiden zog (ant. 15, 8, 1. b. i. 1, 18, 3) führte er nicht bloss seine Paläste in heidnischem Stile auf (ant. 15, 9, 3 und b. i. 1, 21, 1 ff. u. 5, 4, 4 ff.), sondern auch ein heidnisches Theater und dicht vor den Thoren ein heidnisches Amphitheater (ant. 15, 8, 1). Ueber das Thor des Tempels liess er sogar einen goldenen Adler setzen (l. c. 17, 6, 21 u. b. i. 1, 33, 2). Als er daher seinen Entschluss erklärte, einen neuen Tempel zu bauen, welcher dem prunkenden Geschmacke der Zeit entspräche, traute man ihm das Schlimmste zu: er durfte dann erst anfangen, ein Stück von dem alten Gotteshause abzubrechen, wenn zu dem neuen Bau alle Materialien fertig dalagen (ant. 15, 11, 2 ff.). Ueber die häuslichen Verhältnisse des Herodes zu reden, verspare ich bis auf den bethlehemitischen Kindermord. Josephus findet in ihm schon schroffe Gegensätze vereinigt. "Όταν μὲν γάρ, schreibt er (ant. 16, 5, 4), εἰς τὰς φιλοτιμίας καὶ τὰς εὐεργεσίας ἀπιδώμεν, οἷς ἐκέχρητο πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους, οὐκ ἔστιν ὅπως οὐκ ἂν τις αὐτὸν καὶ τῶν ἑλαττον τιμηκόντων ἠγρόνῃ μὴ συνομολογεῖν εὐεργετικωτάτῃ κεχοῆσθαι τῇ φύσει. "Όταν δὲ εἰς τὰς τιμωρίας καὶ ἀδικίας, ἃς εἰς τοὺς ἀρχομένους καὶ τοὺς οἰκιστάτους ἐπεδείξατο, βλέψῃ τις καὶ καταμάθῃ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ δυσπαραίτητον τοῦ τρόπου, νικηθήσεται θηριώδη δοκεῖν καὶ πάσης μετριότητος ἀλλότριον. Ἐνθεν καὶ διάφορόν τινα καὶ μαχομένην ἐπ' αὐτῷ νομίζουσι γενέσθαι τὴν προαίρεσιν. Gut weiss er die Einheit in dieser Zweiheit zu finden. Ἐγὼ δ' οὐχ οὕτως ἔχων μίαν αἰτίαν ἀμφοτέρων τούτων ὑπολαμβάνω. Φιλότιμος γάρ ὢν καὶ τούτου τοῦ πάθους ἡττημένος ἰσχυρῶς, προσήγετο μὲν εἰς μεγαλοφυΐαν, εἴ ποιν μνήμης εἰς αἰῶνις ἢ κατὰ τὸ παρὸν εὐφημίας ἐλπίς ἐμπέσοι. Ταῖς δὲ δαπάναις ὑπὲρ δυνάμιν χρώμενος ἡραγκάζετο χαλεπὸς εἶναι τοῖς ὑποτεταγμένοις. Καὶ συνειδὼς ἐφ' οἷς ἡδίκηαι

τοὺς ὑποταταγμένους μισοῦμενον ἑαυτόν, τὸ μὲν ἐπανορθοῦσθαι τὰς ἀμαρτίας οὐ ῥάδιον ἐνόμιζεν· οὐδὲ γὰρ εἰς τὰς προσόδους λυσιτελὲς ἦν. Ἀντεφιλονεῖκει δὲ τὴν δύσνοιαν αὐτὴν εὐπορίας ἀφορμὴν ποιούμενος. Herodes war kein grosser Fürst, obschon er den Beinamen des Grossen trägt, sondern nur eine untergeordnete Grösse. Gross war seine Wildheit, Leidenschaft und Thatkraft, gross seine List, politische Gewandtheit und Verschlagenheit, gross seine Unternehmungen gegen das Räubergesindel und seine Bauwerke: aber er hatte keine grossen Ziele, keine hohen Ideen, keinen edlen Charakter.

In den Tagen dieses Herodes, des Königs von Judäa, wobei aber nicht an die Landschaft Judäa im Gegensatze zu Samaria, Galiläa u. s. w. zu denken ist, sondern an das ganze jüdische Land, an Palästina, vgl. unsere Bemerkung zu Act. 1, 8, Auferstehungsgesch. S. 403 f., ἐγένετο, welches nicht, wie Godet will, zu übersetzen ist, „es geschah“, sondern mit Meyer, Bleek, v. Hofmann, Keil u. a. „es trat auf“, denn bei jener ersten Fassung müsste man hernach bei *ιερεὺς τις* notwendig wenigstens ἦν ergänzen, was bei der zweiten nicht der Fall ist — *ιερεὺς τις ὀνόματι Ζαχαρίας*. Ambrosius, Theophylactus, Euthymius, Beda, Lyra u. a. mehr nehmen *ιερεὺς* hier im Sinne von *ἀρχιερεὺς*, allein das geht schlechterdings nicht an; wir brauchen uns gar nicht erst die Mühe zu machen, das Verzeichniss der Hohenpriester aus Josephus zusammenzustellen, sondern reichen mit dem Wortlaute hier schon vollkommen aus. Von einem Hohenpriester kann gar nicht so schlicht gesagt werden *ιερεὺς τις*: er ist eben nicht ein beliebiger Priester, wie es deren viele giebt, sondern er ist ein Mann einzig in seiner Art. Wie der Herr nicht einem damals noch in hohen Ehren stehenden Hause entspriessen sollte, so durfte auch der, welcher ihm den Weg bereitete, nicht durch seine Abstammung schon Ruhm und Ehre vor der Welt haben. *Ζαχαρίας*, so hiess dieser einfache Priester: es ist ein gut hebräischer Name זְכַרְיָהּ.

Vielfach war in den Zeiten, da der Glaube der Väter in den Kindern nicht mehr lebte, die Unsitte aufgekommen, den Kindern heidnische Namen wie z. B. den des Philippus bei der Beschneidung beizulegen: die Eltern dieses Priesters waren aber noch Leute von altem Schrot und Korn, sie wählten für den Knaben, welchen Gott ihnen geschenkt hatte, einen alten, ehrwürdigen Namen, der denselben an Jehova, den Gott des Bundes, fortwährend erinnerte. Hieronymus erklärt Zacharias mit *μνήμη κυρίου*, quia Judaei (reduces) habebant memoriam Domini; Abarbanel mit „des Herrn gedenkend“; Hiller findet darin das Bekenntnis der Eltern: der Herr gedachte unser, und Fürst, wohl am besten, eine Mahnung an das Kind: Gottesruhm, der, welcher Jehova ehren und rühmen soll. Dieser Zacharias wird näher gezeichnet, erst genealogisch nach seiner Abstammung und dann ethisch nach seinem Charakter. Er war ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά. Das einzige Mal begegnet uns hier und V. 8 in dem Neuen Testamente dies Wort, die LXX kennt es bereits, sie überträgt damit sowohl מְלָאכָה das priesterliche Werk, die Liturgie cf.: 2 Chron. 13, 10 und מְשָׁמֶר oder מְשָׁמֶת 2 Chron. 31, 16, Neh. 13, 30,

als auch מַלְאָכָה wie 1 Chron. 28, 13 (das dabeistehende מַלְאָכָה wird hier mit ἐργασία wiedergegeben) 2 Chron. 35, 4, wofür sie freilich an anderen Stellen, wie 1 Chron. 24, 1 u. 2 Chron. 8, 14 διαίσεις schreibt. Hier ist ἐφημερία nur in dem letzteren Sinne gemeint, wie es auch Josephus ant. 12, 6, 1 gebraucht, er sagt aber dafür auch ἐφημερίς cf. vita 1 und πατριὰ cf. ant. 7, 14, 7. Aus 1 Chron. 24, 1 ff. erfahren wir, dass David, als er den Gottesdienst neu einrichten wollte, die Söhne Aarons, dass sie des Priesteramtes walteten, in Geschlechter oder Häuser schied. Die aaronitische Nachkommenschaft leitete sich nur von den beiden jüngeren Söhnen des ersten Hohenpriesters her, von Eleasar und Ithamar; da aber die Nachkommen Eleasars viel zahlreicher waren, als die des Ithamar, so theilte er jene in sechzehn Stammhäuser, diese aber in acht. Salomo bestätigte diese Verfügung seines Vaters 2 Chron. 8, 14, sie bestand noch unter König Josia 2 Chron. 35, 4 f., ja noch zu Josephus Zeiten, denn dieser schreibt ant. 7, 14, 7 ausdrücklich: ἐμέρισε δ' αὐτοὺς κατὰ πατριὰς καὶ χωρίσας ἐκ τῆς φυλῆς τοὺς ἱερεῖς εὗρεν τούτων εἶκοσι τέσσαρας πατριὰς καὶ ἐκ μὲν τῆς Ἑλεαζάρου οἰκίας ἐκκαίδεκα, ἐκ δὲ τῆς Ἰθαμάρου ὀκτώ. Διέταξε τε μίαν πατριὰν διακονεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπὶ ἡμέραις ὀκτώ ἀπὸ σαββάτου ἐπὶ σάββατον. Καὶ οὕτως αἱ πατριαὶ πᾶσαι διεκλήρωσαντο, Δαυΐδον παρόντος καὶ Σαδώκων καὶ Ἀβιαθάρων τῶν ἀρχιερέων καὶ πάντων τῶν ἀρχόντων. Καὶ ἡ πρώτη μὲν ἀναβᾶσα πατριὰ ἐγράφη πρώτη, ἡ δὲ δευτέρα ἀκολούθως ἄχρι τῶν εἶκοσι τεσσάρων. Καὶ διέμεινεν οὗτος ὁ μερισμὸς ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας. Die ἐφημερία, die Priesterklasse also, welcher Zacharias angehörte, war die des Ἀβία, also die achte, wie wir aus 1 Chron. 24, 10. Neh. 12, 17 ersehen. Diese Priesterordnungen lösten sich in dem Dienste des Heiligtums ab, aber nicht wie es der Name ἐφημερία nahelegt, täglich, so dass also die 24 Ephemerien in 24 Tagen herumgekommen wären, sondern wöchentlich, von Sabbath zu Sabbath, vgl. 2 Kön. 11, 9 und 2 Chron. 23, 4, auch Joseph. ant. 7, 14, 7. Die Ephemerie, an deren Spitze ein שׁ stand 2 Chron. 36, 14. Esr. 10, 5. Nehem. 12, 7, trat aber den Dienst nicht mit dem Anbruche des Sabbathes, sondern mit dem Ende desselben an: wir müssen dies von vornherein schon erwarten, denn der Sabbath führt bei den Israeliten nicht die Woche, sondern schliesst sie, es wird uns zudem noch besonders bezeugt. Die Glossa zu Midrasch Coheleth 82, 4 bestimmt: *et tum incipiant numerare ab exitu Sabbati eruntque septimanae completae secundum dies creationis*. Sie besorgte den Gottesdienst ganz allein, nur an den hohen Festen halfen die anderen Ephemerien mit, doch nur bei dem Festgottesdienste, nicht bei dem gewöhnlichen Tagesgottesdienste. Die Mischna 5, 7 sagt: *tribus anni temporibus omnes custodie erant aequales, in sacrificiis festorum magnorum, in distributione panis facierum, in ferto septimanarum dicebant sacerdotes: hic tibi azymus, hic tibi fermentum; custodia, cuius tempus determinatum est, offerebat sacrificia iuga, vota et oblationes spontaneas: reliqua vero sacrificia coetus offerebat omnia*.

Man hat diese Angabe, dass Zacharias, in der Klasse des Abia dienend, die Verheissung der Geburt des Johannes empfang, mehrfach dazu benutzt, um daraus den Geburtstag Jesu Christi zu bestimmen.

Scaliger war der erste, welcher in der Schrift *de emendatione temporum* aus dieser Notiz des Lukas die Woche festsetzen wollte, in welcher Zacharias dies erlebte. Er geht bei seiner Berechnung von der Voraussetzung aus, dass die erste Priesterklasse, Jojarib, den Tempeldienst wieder anfang, als Judas Makkabäus von langer Verunreinigung durch die Syrer an dem 25. Kislev 165 v. Chr. den Tempel wieder reinigte, 1 Makk. 4, 38 ff. Allein seine Voraussetzung entbehrt jeder soliden Unterlage: die jüdische Tradition weiss nichts davon, dass damals die erste Ephemerie eintrat, und die Vermutung hat viel mehr für sich, dass diejenige Priesterklasse den Dienst in dem neugeweihten Heiligtum wieder aufnahm, in deren Woche der Tempeldienst hatte aufhören müssen. Salomon van Til, Bengel, Wieseler (*Synops.* S. 141 ff.) gehen von einem festeren Punkte aus. Nach dem Talmud (*Taanith* 29, 1) ward der Tempel durch Titus zerstört, als die erste Priesterklasse eben den Dienst übernommen hatte; der Tag der Zerstörung ist uns bekannt, die widersprechenden Angaben des Josephus b. i. 6, 4, 5 u. 8, dass dies am 10. Lous oder Ab, in demselben Monate und Tage, da der salomonische Tempel zu Grunde ging, geschehen sei, und des Talmud, welcher den Untergang auf den 9. Ab (*Mischna Taanith* 4) und zwar bestimmter (nach b. *Taanith* 29 a) auf den Abend desselben, d. i. nach unseren Begriffen auf den Abend des achten, verlegt, lassen sich leicht mit Wieseler so vereinbaren, dass das eine Datum den Anfang des Tempelbrandes, das andere aber das Ende desselben bestimmt. Allein wir gewinnen mit diesem müheseligen Zurückrechnen nicht viel, durchaus kein sicheres Datum weder für die Geburt des Johannes noch für die des Herrn, denn erstens kamen die einzelnen Ephemerien, weil sie eben nur eine Woche in dem Tempel dienten, jedes Jahr wenigstens zweimal an die Reihe, zweitens wissen wir nicht, wie bald Elisabeth nach der Rückkunft ihres Mannes empfing, drittens ist uns ganz unbekannt, wie viele Tage nach Johannes Jesus geboren wurde, und viertens schliesslich ist das Geburtsjahr des Herrn und seines Wegbereiters noch gar nicht ausgemacht. Was sich nicht bestimmen lässt, wollen wir auch unbestimmt lassen: wie der Tag der Wiederkunft Christi nicht ausgerechnet werden kann und soll, so liegt nach Gottes Willen auch über dem Tag seiner Geburt ein Schleier.

Dieser Zacharias war verheiratet: *καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ* (so lesen wir statt des recipierten, allein auf den Codex Alexandrimis sich gründenden *αὐτοῦ* mit dem Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis) *ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἑλισάβετ*. Den Priestern war es nicht verwehrt, aus den anderen Stämmen sich Weiber zu nehmen, was mit Theophylactus immer noch einige wännen. Keine Hure und Geschwächte sollen sie nehmen; und keine von ihrem Manne Verstossene sollen sie nehmen; denn heilig sind sie ihrem Gotte: das ist Lev. 21, 7 die einzige Verfügung wegen der Ehen der Priester, weitere Beschränkungen finden sich nicht in dem Alten Testamente; am liebsten nahmen sie sich aber Frauen aus ihrem eigenen Stamme, weil derselbe vor den anderen eine besondere Heiligkeit vorweg hatte. Die Priester bilden ja recht eigentlich den Adel, den Geburtsadel unter den Juden, es galt deshalb

für einen grossen Ruhm, von Vater und Mutter her dem priesterlichen Geschlechte anzugehören. Josephus schreibt c. Apion 1, 7: οὐ γὰρ μόνον ἐξ ἀρχῆς ἐπὶ τούτων τοὺς ἀρίστους καὶ τῇ θεραπείᾳ τοῦ θεοῦ προσεδρεύοντας κατέστησαν, ἀλλ' ὅπως τὸ γένος τῶν ἱερέων ἄμικτον καὶ καθαρὸν διαμένη, προενόησαν. Δεῖ γὰρ τὸν μετέχοντα τῆς ἱερωσύνης ἐξ ὁμοεθνῶς γυναικὸς παιδοποιεῖσθαι, καὶ μὴ πρὸς χρήματα μηδὲ τὰς ἄλλας ἀποβλέπειν τιμὰς, ἀλλὰ τὸ γένος ἐξετάζειν ἐκ τῶν ἀρχαίων λαμβάνοντα τὴν διαδοχὴν καὶ πολλοὺς παρασχόμενον μάστιγας. Bekanntlich beginnt er seine vita mit den Worten: ἐμοὶ δὲ γένος ἐστὶν οὐκ ἄσημον, ἀλλ' ἐξ ἱερέων ἄνωθεν καταβεβηκός. Ὡσπερ δὴ παρ' ἐκάστοις ἄλλη τις ἐστὶν εὐγενείας ὑπόθεσις, οὕτως παρ' ἡμῖν ἡ τῆς ἱερωσύνης μετουσία τεκμήριόν ἐστι γένους λαμπρότητος. Ἐμοὶ δὲ οὐ μόνον ἐξ ἱερέων ἐστὶ τὸ γένος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἐφημερίδος τῶν εἰκοσιτεσσάρων, πολλὴ δὲ καὶ ἐν τούτῳ διαφορὰ καὶ τῶν ἐν ταύτῃ φυλῶν ἐκ τῆς ἀρίστης. Zacharias hatte also nicht unter den Töchtern des Landes sich umgesehen, sondern unter den Töchtern des Stammes Levi: aus dem Geschlecht, zu welchem er selbst zählte, aus dem Hause des Aaron — welcher Ephemerie sie entstammte, wissen wir nicht — hatte er sich sein Weib genommen. Dasselbe trug wie er selbst einen Namen von gutem Klange, Elisabeth hiess sie nach der Ahnfrau ihres Hauses, Aarons Gattin (Exod. 6, 23), Elisabeth (עֲלִישֶׁבֶת) d. h. Gottesschwur.

Sie war demnach einer Familie entsprossen, welche gerne jener längstvergangenen grossen Zeiten gedachte, da Gott sein Volk aus dem Diensthaue Aegyptens geführt hatte. Zacharias und Elisabeth passten gut zu einander: beide waren Kinder gottesfürchtiger Eltern. Gut sagt Bengel: *Deus organa electa producit ex parentibus piis*. Sie waren nicht aus der Art geschlagen, wie wir gleich erfahren, sondern hatten das Erbe, welches sie von Vater und Mutter empfangen hatten, in Ehren gehalten und vermehrt. Lukas charakterisiert sie nämlich also: ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφοτέροι ἐναντίον (so wird wohl mit Tischendorf auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus und Ephraemi statt des recipierten ἐνώπιον zu lesen sein) τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαίωμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. Beide, Mann und Weib, waren also gleichgesinnt, ein Herz und eine Seele; sie waren δίκαιοι. Den alten Simeon nennt Luk. 2, 25 δίκαιος καὶ εὐλαβής, auch den Hauptmann Cornelius, welchen Lukas selbst Ap.-G. 10, 2 εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν heisst, schildern seine Boten als einen ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν (l. c. v. 22); wir werden daher gut thun, da hier neben δίκαιος noch eine Bestimmung gefügt wird, welche offenbar auf das Verhalten gegen Gott geht, δίκαιος hier nicht gleich mit fromm zu übertragen; es soll trotz des dabeistehenden ἐναντίον τοῦ θεοῦ den rechten, gerechten, sittlichen Wandel dieser Eheleute in Bezug auf die Menschen darstellen. Sie liessen sich diesen gegenüber nichts zu schulden kommen, sie gaben ihnen, was ihnen gebührte. Diese ihre Lebensgerechtigkeit war keine erheuchelte, kein scheinheiliges Gebahren und Gethue, sondern volle Wahrheit: ihr sittliches Wohlverhalten war mit der Gottesfurcht gepaart, hatte in ihrer Religiosität seine Lebenswurzeln und war deshalb echt und recht. Nicht umsonst steht ἐναντίον τοῦ θεοῦ dabei,

von welchem ἐνώπιον τοῦ θεοῦ sich nicht wesentlich unterscheidet: ἐναντίον entspricht dem hebräischen לְפָנַי, ἐνώπιον aber dem בְּעֵינַי. Sachlich treffen beide Ausdrücke zusammen, ihnen liegt nur eine verschiedene Vorstellung, eine verschiedene Anschauung der Sache zu Grunde. Bei dem ἐναντίον, dem לְפָנַי wird gedacht, dass Gott den Menschen sich gegenüberstellt und auf ihn prüfend sein Auge richtet, bei dem ἐνώπιον, dem בְּעֵינַי findet eine solche Gegenüberstellung nicht statt, der Mensch steht nur einfach vor Gott. Origenes hat schon richtig herausgefunden, was Lukas damit sagen will. *Potuerat simpliter scribere: erant iusti ambo, ambulantes in omnibus mandatis: nunc autem necessario additur: iusti ambo in conspectu Dei. Potest quippe fieri, ut sit aliquis iustus in conspectu hominum, sed in conspectu Dei non. — Difficilis res est in conspectu Dei iustum esse, ut non ob aliam causam quid boni facias, nisi propter ipsum bonum, et Deum tantum quaeras boni operis retributorem.* Theophylactus, Euthymius und alle späteren Ausleger geben ihm ihren Beifall. Alttestamentlich ist diese Charakteristik cf. Gen. 7, 1; sie behält diese Färbung auch in dem folgenden streng bei. Πορεύόμενοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιοῦμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. Das πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς hat nicht nur, wie Bleek angiebt, in 1 Reg. 8, 58 in dem πορεύεσθαι ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ eine allgemeine Parallele, sondern in Ezech. 18, 9 im Grundtext eine ganz spezielle. Als Strafloze wandelten sie, so erklären wir lieber mit Weiss, als dass wir hier mit Meyer eine Prolepse: so dass sie untadelig waren, annehmen. Die ἐντολαί und δικαιοῦματα Gottes waren die Linie, welche sie ganz genau innehielten: sie wichen aus ihnen nicht, weder zur Rechten noch zur Linken. Kühnöl entscheidet kurz: *vocabula ἐντολαί et δικαιοῦματα sunt mere synonyma*; selbst Bleek stimmt ihm schliesslich zu. Origenes statuierte einen Unterschied: *quando bene et recte de aliquibus iudicamus, in iustificationibus Domini gradimur. Quando hoc aut illud facimus, in mandatis illius ambulamus.* Darnach bezeichnete das πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς die Unsträflichkeit in Werken, hingegen πορ. ἐν τοῖς δικαιοῦμασι die Unsträflichkeit in Worten: was eine allzu kühne Behauptung ist und Theophylactus hätte getrost verwerfen sollen. Calvin lehrt, *inter praecepta et iustificationes hoc interest, quod posterius nomen proprie ad pietatis et divini cultus exercitia refertur, prius autem magis generale est, tamque ad Dei cultum, quam ad caritatis officia pertinet.* Nam חֻקִּים, quae statuta aut decreta significant Hebraeis, graecus interpres iustificationes (δικαιοῦματα) vertit: חֻקִּים autem in scriptura sacra ceremonias fere significant, quibus se in Dei cultu et fidei confessione exercebat populus. Diese Behauptung hat Glück gefunden; Lyser, Bengel, Godet (früher) sind die Hauptvertreter. Allein die Wahrnehmung des Reformators ist nicht richtig, die LXX überträgt Deut. 4, 40 u. ö. חֻקִּים mit ἐντολαί. Meyer versichert, dass ἐντολή ein speziellerer Begriff sei, bleibt uns aber den Beweis schuldig; derselbe wird auch nie geliefert werden können, denn in dem Alten Testamente stehen beide Begriffe sehr häufig nebeneinander, vgl. Gen. 26, 5.

Num. 36, 13. Deut. 4, 40; 6, 2; 30, 16, dass man wohl sieht, ein und dasselbe ward als ἐντολή und als δικαίωμα vorgehalten. Das Gute heisst ἐντολή, insofern als Gott sein Zustandekommen fordert, und δικαίωμα, insofern sich in ihm das, was vor Gott recht ist, ausprägt, so v. Hofmann, Keil und jetzt auch Godet.

Die älteren Ausleger verstehen diese Charakterisierung des Zacharias und der Elisabeth dahin, dass sie sittlich vollkommen, sündlos gewesen seien; die katholischen liessen sie gerecht sein wegen ihrer Werke, die evangelischen aus Gottes Gnade durch den Glauben. Calvin sucht auf folgende Weise den Knoten zu lösen. *Respondeo, elogia ista, quibus tam magnifice ornantur servi Dei, cum exceptione sumenda esse. Reputare enim convenit, quomodo agat cum illis Deus, nempe secundum foedus, quod cum illis pepigit, cuius primum caput est gratuita reconciliatio et quotidiana venia, quae illis peccata ignoscit. Iusti ergo et irreprehensibiles censentur, quoniam tota vita testatur, eos iustitiae addictos esse, regnare in illis Dei timorem, dum quoddam est sanctitatis exemplar. Sed cum a perfectione longe distet pium eorum studium, non potest sine venia placere Deo. Quare iustitia, quae in illis laudatur, a gratuita Dei indulgentia pendet, qua fit, ut quod reliquum est in ipsis iniustitiae, non imputet. Sic exponere necesse est quicquid de hominum iustitia in scripturis habetur, ut remissionem peccatorum non evertat, cui non aliter innititur, quam suo fundamento aedificium. Qui simpliciter exponunt Zachariam et Elisabeth fide iustos fuisse, quia gratis Deo propter mediatorem placuerint, in alienum sensum torquent Lucae verba. Quod ad rem ipsam pertinet neque nihil dicunt, neque totum. Fateor quidem iustitiam, quae illis adscribitur, non operum merito, sed Christi gratia acceptam ferri debere. Dominus tamen, quia illis peccata non imputavit, sanctam illorum vitam, licet imperfectam, iustitiae titulo dignatus est.* Diese Auseinandersetzungen können aber in keiner Weise befriedigen. Zacharias und Elisabeth waren δίκαιοι und ἄμεμπτοι, weil sie πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασί τοῦ κυρίου waren, und durchaus nicht deshalb, weil der Gott aller Gnade um ihres löblichen Jagens nach der Gerechtigkeit willen ihre Delikte ihnen nachsah. Ihr Wandel stellte sie als Gerechte vor Gott dar. Wir haben vorher darauf aufmerksam gemacht, dass diese Charakteristik des frommen Ehepaares ganz in der Sprache des Alten Testamentes gegeben ist; das giebt uns ein Recht zu der Behauptung, dass dieselbe auch ganz den Geist des Alten Testamentes atmet. Sie muss von dem Standpunkte des Alten Testamentes betrachtet werden, waren ja zudem die Personen, über welche dies Urteil gefällt wird, nicht Mitglieder des neuen Bundes, sondern Angehörige des alten: sie würden folglich nach einem falschen Massstabe gemessen, wenn man einen anderen als den alttestamentlichen an sie anlegen wollte. Es ist aber der sittliche Standpunkt des Alten Testamentes noch nicht der Höhepunkt des Neuen Testamentes: das Gesetz drängt auf ein legales Verhalten, auf eine äussere Gerechtigkeit; jeder, welcher gegen die Gebote und Satzungen des Herrn sich nicht in augenfälliger, auffälliger, grober Weise vergeht, gilt demnach für gerecht. Die Wahrheit dieser Sätze leuchtet ein, wenn man das Urteil, welches über Hiob 1, 1 gefällt wird, mit dem vergleicht,

wie er sich selbst giebt. Schlecht und recht, gottesfürchtig und das Böse meidend, wird er beschrieben und nichtsdestoweniger verflucht er den Tag seiner Geburt und beschwert sich über das Leid, welches Gott ohne allen Grund über ihn verhängt habe. Wir machen darum aus Zacharias und Elisabeth keine Werkgerechten und keine Glaubensgerechten, sie zeichneten sich nur vor den andern durch einen gerechteren und frömmeren Wandel rühmlich aus. *Benignitas*, bemerkt Bengel sehr wahr, *scripturae de iustitia piorum loquentis non debet opponi dogmati de iustificatione*.

Der Segen, welchen Gottes Wort den Gerechten verheissen hat — vgl. nur Ps. 128, 3: dein Weib wird sein wie ein fruchtbarer Weinstock um dein Haus herum, deine Kinder wie Oelzweige um deinen Tisch her — fehlte aber diesem frommen Ehepaar: *καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν ἡ Ἐλισάβετ στείρα καὶ ἀμφοτέροι προβεβηκότιες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν*. Paulus will dem *καί* zu Anfang die Bedeutung „und doch“ unterlegen: allein das geht nicht an. *Καί* ist keine adversative, sondern nur eine copulative Partikel. Es reimt sich freilich nach alttestamentlichen Anschauungen nicht mit einander, die Gottesfurcht und die Kinderlosigkeit der Eheleute, allein der Erzähler reflektiert hier nicht über diese Anomalie, sondern bescheidet sich, mit *καί* einfach den Thatbestand festzustellen. Sie hatten kein Kind, und warum dies der Fall war, wird mit *καθότι κτλ.* beigebracht. Es fragt sich aber, wie weit sich die Herrschaft dieses *καθότι*, dieses „wie denn“ erstreckt. Kühnöl, Ewald, Godet u. a. machen auch den zweiten Satz *καὶ ἀμφοτέροι κτλ.* davon abhängig. Bleek aber, dem Keil und Weiss beipflichten, wendet richtig dagegen ein, dass sich der Umstand, dass sie wohlbetagt waren, nicht wie der, dass Elisabeth unfruchtbar war, als Grund dafür betrachten lasse, dass sie kein Kind hatten. Godet sieht das ein und sucht dem Uebelstand dadurch abzuhelpen, dass er umschreibt: sie hatten keine Kinder und keine Aussicht, welche zu bekommen: allein dieser Gedanke ist nirgends angezeigt, er ist willkürlich eingetragen. Der Satz *καὶ ἀμφοτέροι κτλ.* steht ganz unabhängig da und schliesst sich dem *καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον* ganz gleichberechtigt an. Sie hatten kein Kind und sie waren beide alt. Wie durch die beiden vorhergehenden Sätze: *ἦσαν δίκαιοι — πορευόμενοι* motiviert wird, dass Zacharias und Elisabeth einer besonderen Gnade Gottes wert waren, so dienen auch diese beiden Sätze wieder zu einer Motivierung. Es soll aber nicht erklärt werden, wie Zacharias zu der Bitte in dem Tempel kam, dass ihm ein Sohn geschenkt werde, sondern seine Schwergläubigkeit und Gottes Wunderwerk sollen in das rechte Licht gestellt werden. Die Ausdrucksweise ist wieder ganz alttestamentlich. Allerdings bedient sich auch der Griechen, wie Kühnöl vor allem nachgewiesen hat, des Zeitworts *προβαίνειν* bei Altersangaben, aber er verbindet damit niemals *ἡμέραι*, sondern, wenn er es nicht absolut wie Judith 16, 23 gebraucht, wie Herodot 2, 27, fast ständig *ἡλικία*, sei es, dass er es mit *κατά*, sei es in dem Accusativ oder Dativ beiorndnet. Der Sprachgebrauch des Alten Testamentes (*בְּיָמֵי בָּא*) beherrscht auch die LXX, sie sagt entweder *προβαίνειν ἡμερῶν*, wie

Gen. 18, 11. 24, 1. Jos. 13, 1 oder *προβαίνειν* (ταῖς) *ἡμέραις* wie Jos. 23, 1. 1 Reg. 1, 1: hier ist die hebräische Phrase wörtlich übertragen, denn bei dem Dative fehlt die Präposition *ἐν* nicht. Mit dieser allgemeinen Altersangabe begnügt sich Lukas: Olshausen wollte Genaueres festsetzen. Er glaubt, Zacharias sei noch nicht 50 Jahre alt gewesen, und sucht dies aus Num. 8, 25 darzuthun. Allein aus jener Stelle lässt sich nichts entnehmen, denn die Bestimmung, dass sie von dem fünfzigsten Jahre an vom Amte des Dienstes ledig sein sollen, bezieht sich, wie v. Hofmann ganz richtig bemerkt hat, ausschliesslich auf die Leviten, was auch dadurch bestätigt wird, dass der Hohepriester in der guten, alten Zeit, wo das Gesetz alle Dinge regelte, nicht mit einem bestimmten Lebensalter zurücktrat, sondern nur durch den Tod von seinem Dienste entbunden wurde. Der gewählte Ausdruck scheint dafür zu sprechen, dass Zacharias und Elisabeth ein so hohes Alter bereits erreicht hatten, dass sie längst jede Hoffnung auf Nachkommenschaft aufgegeben hatten.

Die Personen, welche in der zu berichtenden Geschichte auftreten, sind nun hinlänglich gezeichnet; es kann jetzt zu der Erzählung selbst fortgeschritten werden. Auch dies geschieht ganz in der herkömmlichen Weise. *Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεῖν αὐτὸν ἐν τῇ τάξει τῆς ἐφημερίας αὐτοῦ ἔναντι τοῦ θεοῦ, κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε τοῦ θυμῶσαι εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου.* Ein jeder erkennt, wie genau dieses anfangende *ἔγένετο* dem wohlbekannten *וַיְהִי* entspricht. Lukas liebt diese naive Weise der Erzählung: er fängt sehr gerne mit *ἔγένετο* an und bringt dann den eigentlichen Bericht mit *καί*, so z. B. 5, 1, 12, 17. 8, 1. 9, 28, 51. 10, 38. 14, 1. 17, 11. 19, 15. 24, 4, 15; aber auch wie hier ohne *καί*, 1, 23, 41, 59. 2, 1, 6, 46. 6, 12. 7, 11. 8, 40. 9, 18, 33, 37. 11, 1, 27. 17, 14. 18, 35. 19, 29. 20, 1. 24, 30 u. 51. Die Ephemerie des Abia, zu welcher Zacharias gehörte, war also an der Reihe, den Tempeldienst zu besorgen, und so war dieser *ἐν τῷ ἱερατεῖν ἔναντι τοῦ θεοῦ*. Das *ἱερατεῖν* befasst alle priesterlichen Funktionen unter sich, dieselben alle aber geschehen *ἔναντι τοῦ θεοῦ*. Glöckler will dieses *ἔναντι* mit *anstatt* übertragen, allein das ist falsch und passt weder zu der originalen Bedeutung dieses Wortes, noch zu dem hebräischen Ausdrucke *לפני*, welchen die LXX bald mit *ἐναντίον* wie Exod. 27, 21, bald aber auch mit *ἔναντι* wie Exod. 30, 8 wiedergiebt. Der Vorzug des priesterlichen Dienstes vor dem levitischen besteht wesentlich darin, dass derselbe ist ein Dienst vor dem Angesichte Gottes. Die Leviten durften sich den Geräten des Heiligtums und dem Altare nicht nahen, sie hatten nur alles vorzubereiten, Num. 18, 3: der Priester aber trat heran und verrichtete seinen Dienst in der unmittelbaren Nähe Gottes, an seinen heiligen Altären, in seinem heiligen Hause. Es geschah nun, dass Zacharias, als er mit seinen Brüdern Gott diente, *κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε τοῦ θυμῶσαι*. Luther, Kühnöl, Olshausen, Bleek, Godet u. a. wollen nicht, wie wir es mit Calvin, Grotius, de Wette, Meyer, v. Hofmann, Keil, Lachmann, Tischendorf u. a. gethan haben, *κατὰ τὸ ἔθος* mit dem Folgenden verbinden, sondern mit dem Vorhergehenden. Die regelmässige Abwechselung der verschiedenen Priesterklassen soll nach ihnen als eine feststehende, heilige Sitte gekennzeichnet

werden. Allein diese Sitte brachte den Zacharias nicht in das Haus Gottes, wo ein dienstbarer Geist desselben ihm erschien, was doch wohl wichtiger ist, als die Notiz, dass er jenem Wechsel gemäss nun in Jerusalem seines Priestertums zu walten hatte. Es kommt dazu, dass dann κατὰ τὸ ἔθος von dem, was es erläutern soll, durch ἐναντὶ τοῦ θεοῦ getrennt wäre. Wir verbinden deshalb die fraglichen Worte mit ἔλαχε. Nach der Sitte des Priestertums, nach der Sitte, welche bei dem Dienste des Heiligtums herrschte, ἔλαχε τοῦ θυμῶσαι. Der Genetiv hängt von ἔλαχε ab, den λαγχάνειν auch im klassischen Griechisch bei sich hat, cf. Homeri Il. 24, 76. Od. 5, 311. Luther verwischt mit seiner Uebersetzung „an ihm war“ die Bedeutung dieses Wortes: der Evangelist betont, wie es an ihn gekommen war; durch das Los war es an ihn gekommen, dasselbe hatte ihn getroffen und zu dieser Verrichtung bestimmt. Stand es auch ein für allemal fest, welche Geschäfte die Priesterklasse in dem Heiligtume zu verrichten hatte, so war doch von vornherein keine Arbeitseinteilung angeordnet worden, es sollten keine bösen Unterschiede unter den Dienern Gottes aufkommen, sondern jeder Priester, welcher in das Haus Gottes berufen war, sollte jeden Dienst in demselben ausüben dürfen. Daher liess man das Los entscheiden; aber dasselbe ward nicht befragt, wenn die Klasse zu ihrem wöchentlichen Dienste antrat, sondern an jedem Tage wurden die Dienste des Tages durch dasselbe unter die Einzelnen verteilt. Diese Loswerfung fand, wenn wir den Nachrichten des Talmud Glauben schenken dürfen, in Gegenwart eines Mitgliedes des Synedriums in einem bestimmten Gemache, in dem Gazith statt. *Conclave Gazith*, heist es Joma 25, 1, *erat forma basilicae magnae. Sortilegium erat in parte eius orientali seditque senior in parte eius occidentali.*

Circumsteterunt sacerdotes in circulo et praefectus (eben jener שָׂר, jenes

Oberhaupt der Ephemerie, von welchem oben die Rede war) *accedens arripit cidarim (vel pileum) a capite huius vel illius, atque hinc norunt, quod sortilegium ab eo inciperet.* Es wurde dabei ausgezählt: die Glossa sagt ja Joma 22, 1: *dicitque praefectus: in quocunque desinit numerus, ille hoc vel illud munus sortitur: enarrat pariter numerum, exempli gratia centum vel sexaginta pro multitudine sacerdotum astantium. Numerare incipit ab eo, cuius cidarim arripuit et circumnumerat, donec excurrit numerus. Atque in quemcunque numerus expirat, ille munus illud sortitur, de quo fit sortilegium. Et sic in sortilegiis omnibus.* Die Mischna redet schon von diesem Losen: Tamid 3, 1: *dicebat iis praefectus: venite et sortimini, quis sit macturus, quis sparsurus, quis cinerem ab altari interiori abducturus, quis lucernas purgaturus, quis membra ad ponticulum portaturus, caput et pedem et duas manus, spinam dorsi et pedem, pectus et gulam, duas costas et intestina similam et frixa et vinum. Sortiti sunt, is obtinet, cui sors obtingit.* Joma 2, 3: *sors secunda erat, quis mactaret, quis spargeret, quis cinerem ab altari interiori abduceret, quis lucernas purgaret, quis portaret membra ad gradus, caput et pedem, et duas manus etc.* Tamid 5, 2: *dicebat eis: novi accedant et sortiantur ad suffiendum, sortiti sunt, dignus erat, qui dignus aestimabatur.* Wer also in der Dienstwoche schon einmal zu einem bestimmten Dienste durch das Los getroffen worden war,

musste, wenn derselbe wieder verlost wurde, zurücktreten. Wann das Verlosen geschah, wird nirgends angegeben. Da aber die Ephemerie erst eintrat, nachdem das Tagewerk vollendet war und in dem Tempel kein Nachtdienst stattfand, so wird wohl an jedem Morgen frühe das Los geworfen worden sein. Den Zacharias traf das Los, welches als das grosse Los betrachtet zu werden pflegte, denn nach einer rabbinischen Auslegung von Deuteron. 33, 10 f. hatte der Räuchernde einen ganz besonderen Segen zu gewärtigen, wie denn auch nach Josephus ant. 13, 10, 3 der Hohepriester Hyrcanus an dem Tage, da seine Söhne das Heer des Antiochus besiegten, αὐτὸς ἐν τῷ ναῷ θυμῶν, eine Stimme gehört haben soll, welche ihm diese Siegesbotschaft verkündete und nach der Gemara Joma 42, 3 der Hohepriester Simon Justus vierzig Jahre lang einen Engel in weissem Gewand mit in das Allerheiligste hineingehen und aus demselben mit herausgehen sah an dem grossen Versöhnungstage. Das Räuchern geschah nur mit solcherlei Räucherwerk, welches bei Todesstrafe nicht zu profanen Zwecken gebraucht werden durfte. Exod 30, 38. Man nahm nach Exod. 30, 34 dazu: Stakte (oder Storax-Gummi), Seenagel, Galbanum und Weihrauch, wozu nach der Gemara Jom. 41, 4 noch sieben andere Ingredienzien kamen, nämlich Myrrhe, Kassia, Narde, Safran, wohlriechender Kalmus, Zimmet und Kostus. Die Art und Weise des Räucherns wird in der Mischna, Tamid Kap. 5 u. 6 näher beschrieben. Der Priester, welcher zu räuchern hatte, nahm ein Gefäss, Chaph genannt (5, 4: *qui dignus habebatur ad suffitum, sumebat vas, quod vas simile erat modio maiori aureo, continenti tres cabos, et patera erat in medio eius impleta et accumulata suffitu, operculum habebat, et linteum quoddam superne impositum erat*); ein anderer Priester aber raffte glühende Kohlen von dem Brandopferaltare zusammen (5, 5: *qui dignus habebatur ad thuribulum argenteum, adscendebat ad verticem altaris et agitabat prunas hinc inde, accipiebat, descendebat et effundebat illas in medium thuribuli aurei*). Beide traten gleichzeitig in den Tempel ein (6, 1: *incipiebant ascendere per gradus vestibuli*); der Priester, welcher das Kohlenbecken trug, breitete die Kohlen auf den Altar aus und zog sich dann zurück (6, 3: *expandebat et exibat*), der Priester mit dem Rauchwerk blieb allein und streute nun dasselbe erst auf die glühenden Kohlen (l. c.). Zweimal wurde täglich in dieser Weise geräuchert, des Morgens und des Abends, Exod. 30, 7 u. 8.

Zacharias erhielt durch das Los diesen Dienst, welcher ihn zum ersten Male, nicht in seinem Leben, wie man nach Bartenoras und Maimonides' Auslassungen zu novi in Tamid 5, 2 vermuten könnte und Ols-hausen wirklich annimmt, sondern lediglich in diesem Wochendienste in den ναὸς selbst hineinführte. Lukas hebt diesen Umstand mit Nachdruck hervor: er sagt ἔλαχε τοῦ θυμιάσαι, εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου. Bleek setzt sich kühn über die Schwierigkeit dieser Stelle hinweg, er fasst diese Worte, als wenn geschrieben stünde: λαχὼν τοῦ θυμιάσαι εἰσῆλθεν, wie Luther es schon verstanden hatte. Allein diese Umsetzung des Verbum finitum in das Particip und des Particips in das Verbum finitum ist eine Gewaltthat. Meyer meint, der Participialsatz enthalte das dem ἔλαχε τοῦ θυμιάσαι vorangegangene Moment: es fiel ihm das

Geschäft des Räucherns zu, nachdem er angetreten war in dem Tempel des Herrn. Allein diese Fassung scheiterte an dem *ἐλαχεν*, denn das Los ward nicht erst in dem *ναός* darüber geworfen, wer das Rauchopfer darbringen sollte, sondern ehe Zacharias den Tempel betrat, war es schon geworfen worden, so dass er allein, weil das Los ihn getroffen hatte, in den Tempel gekommen war. Dem Sinne nach ist Luther also vollkommen im Rechte: es gilt nur, seine richtige Anschauung ohne Zwang aus dem vorliegenden Satze zu entwickeln. Passt *εἰσελθὼν* nicht zu *ἐλαχε*, so bleibt noch übrig, es mit *θυμᾶσαι* zu verbinden. Glöckler, Winer S. 316, Ewald, Godet thun das: eingetreten in den Tempel sollte Zacharias räuchern; er sollte also in den Tempel gehen und dort räuchern. Man hat es seltsam gefunden, dass auf diese Weise das Hineingehen in den *ναός* markiert wird und gesagt, es konnte, wenn es nichts weiter sagen soll, als dass dieses Rauchopfer in dem Tempel zu geschehen habe, ganz fortbleiben. Allein man täuscht sich. Erstens war Theophilus und überhaupt die heidenchristlichen Freunde des Lukas mit den jüdischen Kultusformen nicht so vertraut, dass sie wussten, dies Opfer habe in dem Tempel dargebracht werden müssen, und selbst, wenn der Evangelist dieses Wissen bei ihnen hätte voraussetzen dürfen, konnte er diesen Umstand nicht unerwähnt lassen, denn es kam ihm zweitens darauf an, hervorzuheben, dass Zacharias an dem heiligsten Orte, welchen Israel nur kennt, in dem Hause Gottes diese Verheissung empfangen habe, welche ihm nicht bloss in seinem Alter noch einen Sohn, sondern auch die Ankunft des Herrn zu seinem Tempel in die nächste Aussicht stellte. In dem *ναός* hatte das tägliche Räuchern zu geschehen, nicht in dem grossen, heiligen, unbedeckten Raume, den man mit *τὸ ἱερόν* zu bezeichnen pflegte, welche Bezeichnung unserem Evangelisten sehr wohl bekannt ist, vgl. 2, 27, 37, 46, sondern in dem Tempelgebäude selbst und zwar dort in dem Heiligtume, nicht in dem Allerheiligsten selbst, in welchem allein der Hohepriester nach Lev. 16, 12, womit die Mischna (Joma 5, 1) zu vergleichen ist, an dem grossen Versöhnungstage zu räuchern hatte. Nach Maimonides und Rosenmüller soll das Räuchern eigentlich nur der Desinfektion wegen angeordnet gewesen sein. Die bösen Dünste, welche aus dem Verbrennen so vieler tierischer Opfer sich entwickelten, sollten nach dem ersten dadurch unschädlich gemacht werden, nach dem andern galt es, den muffigen Geruch, der in einem verschlossenen Raume so leicht entsteht, zu beseitigen. Wir glauben an solche sanitäre Polizeimassregeln nicht und sind vielmehr mit Winer, Bähr, Ewald, Keil u. a. der Ueberzeugung, dass der Zweck des Räucherns ein rein religiöser, kultischer war. Das Morgenland ist heutigen Tags noch ein Freund kostbaren Rauchwerks, das Altertum hegte ebenfalls eine sehr hohe Meinung davon. Man durchräucherte mit kostbaren Wohlgerüchen die Kleider; die Wohnungen der Reichen dufteten lieblich. Fürsten trug man Rauchpfannen vor (Curtius 8, 9, 23), Rauchaltäre errichtete man auf den Strassen der Städte, da sie weilten (Curt. 5, 1, 20). Wie man diese durch solches Räucherwerk erquicken, ergötzen, sich geneigt machen wollte, so versuchte man es auch mit den Göttern; man wollte ihnen Ehre erweisen, einen Genuss verschaffen und sich damit bei ihnen in

Gnade setzen. Gottesdienstliche Räuchereien kommen deshalb vielfach bei den Heiden vor, nicht bloss bei den Orientalen, was wir aus der h. Schrift mit vielen Stellen belegen können, vgl. nur 1 Kön. 11, 8. 2 Kön. 22, 17. 23, 5. Jesaj. 65, 3. Jerem. 1, 16. 7, 9. 44, 3. Ez. 6, 13. 23, 41. Hos. 2, 13. 11, 2, sondern auch bei den Abendländern, vgl. Homerus, Il. 6, 269 ff. Virgilius, Aen. 1, 416 ff. 11, 481. Ovidius, fast. 1, 339 ff. 2, 571; metam. 1, 248 f. 7, 589. 11, 577. Livius 29, 14. Aristophanes vesp. 96 ff. Lucianus, Jupiter tragoed. 42. Plinius, h. n. 13, 1. Das Räuchern der Israeliten hatte aber eine höhere Bedeutung, es sollte ein Vehikel, ein Symbol des Gebetes sein, wie wir gleich später sehen werden.

Dem Zacharias wies das Los dieses Räuchern an einem Tage zu: es erhebt sich nun die Frage, ob das, was nun berichtet wird, bei der ersten, der morgendlichen, oder bei der zweiten, der abendlichen Räucherung sich ereignete. Kühnöl entscheidet sich für die zweite, Grotius für die erste Alternative. Ich gebe mit Meyern Grotius den Vorzug: ich thue es nicht, weil sich der anbrechende Tag weit besser als der sinkende Abend zu der Verkündigung eignet von dem Aufgange der Gnaden Sonne, sondern weil hier unmittelbar davor steht *ἔλαχεν*, welches den Gedanken nahe legt, dass dieses Räuchern sofort auf das Losen folgte.

Während nun Zacharias drinnen in dem Tempel das Rauchopfer Gott darbrachte, *πᾶν τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ ἦν προσευχόμενον ἔξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος*. Unter diesem *πᾶν τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ* ist natürlich nicht die Gesamtheit des israelitischen Volkes verstanden, was mehrere ältere Ausleger annehmen und so auf den Gedanken geraten, dass dieser Tag, da Zacharias durch das Los dieses Amt überkam, ein hoher Festtag gewesen sei; Chrysostomus rät aufs Laubhüttenfest, Ambrosius, Theophylactus, Euthymius, Lyser u. a. auf den grossen Versöhnungstag: selbst Bengel trägt kein Bedenken anzumerken: *erat ergo dies solennis et fortasse sabbatum, quo ingressus erat Zacharias v. 22. 23.* *Πᾶν τὸ πλῆθος* ist die Gesamtheit der Israeliten, welche zu jener Stunde des frühen Rauchopfers in dem Heiligtume sich befand: *πᾶν* ist nicht sowohl quantitativ als qualitativ gemeint, es bezeichnet das Volk nach seinen Schichten, Priester wie Laien waren *ἔξω*. Dies *ἔξω* kann nach dem Zusammenhange nichts Anderes aussagen, als dass sich alle ausserhalb des *ναός*, also in den Vorhöfen des Hauses Gottes aufhielten. Wenn die beiden Priester in den Tempel hineingehen wollten, so warf einer von ihnen ein grosses ehernes Gefäss, Magrepha genannt, auf den Boden: Priester und Leviten verliessen nun den Raum zwischen dem grossen Brandopferaltare und dem eigentlichen Tempelgebäude und begaben sich in die Vorhöfe der Männer und Weiber. Tamid 5, 6 lesen wir nämlich: *ubi venerant inter vestibulum et altare, unus sumpsit magrepham, et aspersit illud inter vestibulum et altare. Alter alterum non audiebat Hierosolymae propter vocem magrephae, quae tribus usibus inserviebat. Sacerdos, qui audiebat vocem eius, scivit, quod sacerdotes convenirent ad incurvandam, currebat, accedebat: Levita, quando audiebat vocem eius, scivit fratres suos Levitas convenisse ad canendum, currebat et accedebat et caput stationis constituiebat impuros ante portas orientales.* Die Rabbinen führen das weiter aus: Joma 44, 5 heisst es: *recescerunt a spatio, quod erat inter*

pronaon et altare, dum fieret thymiana, und Bemidbar rab. fol. 244, 3: *dicit Rabbi Jose: in quinque circumstantiis spatium inter pronaon et altare est aequale ipsi templo. Nam illuc non accedit quisquam capite nudus, vino ebrius et manibus aut pedibus illotus: et sicut se subtrahunt ab ipso templo tempore thymiamatis, sic etiam se subtrahunt a spatio, quod est inter pronaon et altare tempore thymiamatis.* Alle Priester und alle Laien, welche sich um diese Stunde in dem Heiligtume befanden, standen also draussen und zwar betend! Lukas bedient sich gern der umschreibenden Konjugation, auch hier wendet er dieselbe wieder an: ἦν προσευχόμενον. Er thut das nicht ohne Absicht, er will hervorheben, dass zu dieser Zeit gebetet wurde, und zugleich angeben, dass anhaltend gebetet wurde in dieser ὥρα τοῦ θυμιάματος, wörtlich des Rauchwerks. Θυμίαμα ist nicht das Räuchern, das Rauchopfer selbst, sondern bezeichnet das Material, womit geräuchert wird, vgl. V. 11. Apoc. 5, 8. 8, 3 u. 4. Sap. 18, 21. Sir. 45, 16. 1 Makk. 4, 49. 2 Makk. 2, 5. Herodot. 1, 198. 4, 71. 8, 99. Sophocl. Oed. Rex. 4. Eine Metonymie findet hier also statt, wie Meyer, Weiss, Keil u. a. schon erklärt haben; die Stunde des Räucherwerks ist die Stunde, wo dieses Räucherwerk seine Bestimmung erreicht und zu Ehren Gottes verbrannt wird. Die Stunde des Rauchopfers war bei den Israeliten die obligatorische Gebetsstunde: wie zur Zeit des Abendopfers (Daniel 9, 21), um die neunte Stunde, Mittags 3 Uhr also, gebetet wurde (vgl. Ap.-Gesch. 3, 1. 10, 30), so auch zur Zeit des Morgenopfers um die dritte Stunde, also Vormittags 9 Uhr (Ap.-Gesch. 2, 15; vgl. auch Joseph. ant. 4, 8, 13 und 14, 4, 3). Das Rauchopfer stand mit dem Gebete in der allerengsten Beziehung, nicht so, dass, wie Bähr wollte, das Räuchern Symbol des Namens Gottes ist, sondern vielmehr so, dass das Räuchern die zu dem Himmel aufsteigenden Gebete symbolisch darstellt und zu dem Himmel selbst hinaufträgt. Die Offenbarung 5, 8 legt die Schalen mit dem Rauchwerk schon so aus, αἱ εἰσὶν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων. Schön sagt Godet: „beide Handlungen standen in genauer Beziehung zu einander. Die eine war das typische, ideale, darum vollkommen reine Gebet; die andere das wirkliche, aber unausbleiblich unvollkommene, befleckte. Das erstere musste das zweite mit seiner Heiligkeit decken; das zweite das erste mit seiner Lebendigkeit erfüllen. So vervollständigten beide Handlungen sich gegenseitig; daher mussten sie zu gleicher Zeit geschehen.“

Betend steht alles Volk in den Vorhöfen des Hauses Gottes, betend steht Zacharias, der recht eigentlich dieses Morgengebet zu leiten hat, in dem Tempel: der Himmel öffnet sich und ein Bote Gottes erscheint dem waltenden Priester: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος. Es ist nicht zu übersehen, dass vor ἄγγελος kein Artikel steht: wir haben also kein Recht, unter diesem Engel einen ganz bestimmten Engel zu verstehen, was die Uebersetzung Luthers „der Engel des Herrn“ zu empfehlen scheint. Wir wissen, dass in dem Alten Testamente mehrfach ein Maleach Jahve auftritt, welcher mit Gott, dem Herrn, sich selbst identificiert oder von dem Erzähler identificiert wird und den man um deswillen für eine Präfiguration Christi hält; hier aber fehlen solcherlei Andeutungen, dazu benennt sich

in der Folge der Engel selbst und giebt sich dadurch als einen Erzengel zu erkennen: wir haben deshalb hier nicht eine Erscheinung des *λόγος ἁσάρχος*, welcher gar nicht vor Gott steht als dienender Geist, wie dieser Engel V. 19 von sich selbst bekennt, sondern in dem Schosse des Vaters nach Joh. 1, 18 als Gott von Gott sitzt, sondern vielmehr eine Erscheinung eines wirklichen, wesentlichen Engels. Dieselbe ist vielfach als Vision, so von Paulus, Kühnöl, Ammon u. a. verstanden worden, allein, wenn wir auch ein gutes Recht haben, eine gehobene Gemütsstimmung bei dem Priester anzunehmen, welchem das Werk in dem Tempel oblag, so liegt zwischen einer solchen und einer Entzückung gar viel noch in der Mitte. Sehr richtig bemerkt Meyer zu *ᾠφθη*: „nicht Vision, sondern wirkliche Engelererscheinung, 22, 43“, und wir machen von dieser Erklärung, welcher auch Godet, v. Hofmann, Keil u. a. beipflichten, gern Gebrauch. Wir sind allerdings der Meinung, dass ein Engel Gottes dem Zacharias in dem Tempel erschienen ist und dass wir es hier mit keinem Mythos, sondern mit einer realen Engelererscheinung zu thun haben. Diejenigen freilich, welche die Engel nur für Geschöpfe menschlicher Einbildungskraft, Reflexion oder Spekulation, für Typen göttlicher Eigenschaften und Repräsentanten göttlicher Thätigkeiten halten, müssen gegen jede Engelererscheinung protestieren, wir, die wir keinen Grund finden, dieselben aus der Reihe der wirklichen Existenzen zu streichen, haben gegen Engelererscheinungen kein Bedenken. Warum sollen die Wesen, welche einer anderen Welt angehören, nicht auf dieser Erde erscheinen können? Es ist doch wohl keine unübersteigbare Kluft zwischen Himmel und Erde befestigt? Ist der Gott, welchen wir anbeten, der Gott Himmels und der Erde, so reicht seine Hand aus dem Himmel auch auf diese Erde herab, so greift sie von oben her auch bestimmend, den Ausschlag gebend, ein. Dienstbare Geister Gottes sind die Engel; ist ihre Organisation etwa eine solche, dass sie aus der unsichtbaren Welt nicht herübergesandt werden können in diese sichtbare? Das Können hängt zu allermeist vom Wollen ab: können wir zweifeln, dass sie willig sind, wenn Gott sie sendet, zu gehen? Wir müssten dann ja daran zweifeln, dass sie gute, heilige Wesen sind, welche den Willen ihres Gottes mit Freude ausrichten. Freilich findet das Wollen an dem Unvermögen häufig eine Schranke. Allein wo soll diese Schranke bei ihnen herkommen? Eine metaphysische Schranke kann für sie nicht existieren in dieser Beziehung: weder ihre Wesensbeschaffenheit noch das Wesen dieser Welt kann ihre Erscheinung unmöglich machen. Wenn der eingeborene Sohn vom Vater sich seiner göttlichen Herrlichkeit entäussern kann, um in diese Welt zu kommen, warum sollen sie nicht auch sich beschränken können, dass ihre Herrlichkeit erscheinungsfähig wird für diese niedere Ordnung der Dinge? Wenn die Beschaffenheit dieser Welt dem Sohne Gottes den Eintritt nicht verwehren kann, wie soll sie im Stande sein, der Erscheinung eines untergeordneten Geistes unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenzusetzen? Der Sohn Gottes kommt als Mensch in diese Welt, die dienstbaren Geister nehmen auch, um sich sichtbaren zu können, Menschengestalt an. Diese Gestalt ist ein Kleid, welches sie anlegen

für den bestimmten Zweck, für einen kurzen Augenblick: nur so lange, als sie gesehen werden wollen, tragen sie es. Wie der verklärte Leib dem erlösten Geiste kein Hemmniss mehr ist, sondern ein vollkommenes Werkzeug, so bewegen sich auch die Engel in dem Leibe, den sie angenommen haben, mit absoluter Freiheit. Nehmen wir an, dass die Engel, weil geschaffene Wesen, einen *locus consistendi* und eine gewisse *circumscriptio*, also eine gewisse Leiblichkeit besitzen, worauf auch die Stellen Matth. 22, 30. Mark. 12, 25 und Luc. 20, 36, wie ich an einem anderen Orte ausgeführt habe, hinführen, so sind sie zu solchen Erscheinungen recht eigentlich prädisponiert: sie brauchen, sozusagen, ihren sublimen Körper nur etwas zu verdichten und das ist da, was ihnen die Fähigkeit verleiht, von Menschengenossen geschaut zu werden. Ich will nicht in Abrede stellen, dass Gott seinen Willen und seine Wege den Menschenkindern auch ohne die Vermittlung der Engel offenbaren kann: er hat mit den allerwenigsten Propheten durch Engel sich in Verbindung gesetzt, er hat auch mit den Aposteln nicht durch sie verhandelt. Hier war das Medium der Geist, sie wurden inspiriert. Die Inspiration aber eignet sich nicht für alle: um sie zu vernehmen, um dieser leisen Einsprache des Geistes Gottes Gehör und Raum zu geben, muss das Ohr bereits geöffnet und das Herz irgendwie bereitet sein. Nur unter solchen Voraussetzungen ist ein Eingeben, ein innerliches Mittheilen möglich. Wo dieselben fehlen, muss auf andere Weise verfahren werden: weil der innere Sinn noch nicht geweckt ist, muss vorerst auf den äusseren Sinn gewirkt werden. Manifestationen werden erforderlich, äussere Kundgebungen, sichtbare Erscheinungen, hörbare Mittheilungen. Hiernach kann es uns nicht im mindesten Wunder nehmen, dass Engelserscheinungen nicht die ganze heilige Geschichte durchziehen; ja wir würden eine unerklärliche Thatsache vor uns stehen haben, wenn Engelserscheinungen sich gleichmässig über die ganze heilige Geschichte ausbreiteten. Die ersten Engelserscheinungen wären dann nutzlos, wirkungslos geblieben: durch das Einwirken auf die äusseren Sinne wäre hinsichtlich des inneren Sinnes nichts erreicht worden; mächtig wäre angeklopft worden bei dem auswendigen Menschenkinde, aber der inwendige Mensch hätte die Thüre seines Herzens nicht aufgethan. Naturgemäss erwarten wir deshalb auf den Höhepunkten keine Engelserscheinungen, sie gehören vor allen Dingen an die Anfangspunkte, wo Gott ein Neues in der Menschenwelt zu schaffen beginnt, wo er sich die Organe für seine Gedanken zubereiten muss; sie sind die Wahrzeichen, die Bahnbrecher einer neuen Periode in dem Reiche Gottes. So sind diese übernatürlichen Vorkommnisse in dem Vorhofe der neuteamentlichen Geschichte, wenn wir die Natur der Heilsökonomie in das Auge fassen, durchaus natürlich, notwendig, normal. Seit Jahrhunderten hatte der Mund Gottes geschwiegen; kein Prophet war da, welcher den Anbruch der Gnadenzeit verkünden konnte: Gott musste da einen Engel von seinem Angesichte hersenden, um die Wege zu bahnen. Zacharias sah ihn *ἐστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμᾶματος*. In dem vorderen Teile des Tempels, in dem Heiligen, vgl. Exod. 30, 6. 40, 26. Lev. 16, 18. Num. 4, 11 stand der Räucheraltar, welchen Josephus kurzweg *τὸ θυματήριον* nennt, ant. 3, 6, 8. Der ur-

spröngliche Altar, eine Elle lang und breit, zwei Ellen hoch, war aus Akazienholz angefertigt, aber ganz mit dickem Goldblech beschlagen. Ein Kranz lief um die obere Platte, an den vier Ecken sprangen goldene Hörner hervor, Exod. 30, 1—5. 37, 25—28. Joseph. ant. 3, 6, 8. Obgleich auf dem Triumphbogen des Titus in Rom die Abbildung des Rauchopferaltars unter den Heiligtümern nicht zu finden ist, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass in dem letzten Tempel, dem allerdings die Bundeslade fehlte, ein Rauchopferaltar stand: 1 Makk. 4, 49. Mischna und zwar Tamid 6, 2 und Chagiga 3, 8. Neben diesem Rauchopferaltar, welcher vor der Bundeslade seinen Platz hatte (Ex. 30, 6. 40, 26. Lev. 16, 18), also geraden Weges von der ersten Tempelthüre nach der Thüre, welche in das Allerheiligste führte, sah man in dem Heiligen noch den goldenen Leuchter (Ex. 25, 31—37. 37, 17—23. 39, 37) und den Tisch mit den Schaubroten (Ex. 25, 23—30. 37, 10—15. Joseph. ant. 3, 6, 6). Nach der Tradition, welche in der babylonischen Gemara (Joma 33, 2) aufbewahrt ist, befand sich der Altar gerade in der Mitte, der Tisch mit den Schaubroten nördlich und der Leuchter südlich von demselben. Zur Rechten von dem Altar sah Zacharias den Engel Gottes, d. h. wie Lightfoot, Paulus, Bleek, Meyer, Weiss u. a. annehmen, nach dem Tisch mit den Schaubroten, nordwärts, denn wir dürfen doch wohl voraussetzen, dass ἐκ δεξιῶν von der rechten Hand des Schauenden gilt und dass der Priester, welcher räucherte, das Angesicht nach dem Allerheiligsten zugewandt hatte, denn dies ward als die Wohnstätte dessen angesehen, dem dieses Opfer dargebracht werden sollte. Gegen die schon von den Alten, wie z. B. von Ambrosius (*apparuit autem a dextris altaris incensi, quia divinae insigne misericordiae deferebat*) aufgestellte, und von Wetstein und Schöttgen wieder aufgenommene und von allen neueren Auslegern gebilligte Ansicht, dass diese Stellung des Engels zur Rechten ein gutes Omen war, erheben v. Hofmann und Keil neuerdings Einspruch: ganz unberechtigt soll aus Matth. 25, 33 dies gefolgert werden. Der Engel stehe rechter Hand, weil die rechte Hand die handlichste und die rechte Seite die hauptsächlichste sei und sich somit für den im Auftrage Gottes erscheinenden Engel am besten qualifiziere. Allein wir glauben doch, dass die allgemein menschliche Anschauung, dass die rechte Hand die Glückshand, die rechte Seite die Glücksseite sei, hier im Recht ist. Gutes verkündet diese Erscheinung zur Rechten: doch kam dieselbe dem Zacharias so unerwartet, dass er über sie keine Freude empfand, sondern durch sie auf das tiefste erschüttert und erschreckt wurde. Καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδὼν καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν. Nicht ihm widerfuhr dies allein, dass der Anblick des himmlischen Wesens ihn verwirrte und entsetzte, den Hirten auf dem Felde, ja selbst der Jungfrau Maria geschah also. Gottes Boten, Gott selbst werden von denen, zu welchen sie sich nahen, nicht freudig begrüsst: Angst und Schrecken verbreiten sie um sich. Der Mensch muss sich erst erholen, sammeln, an einem Trostwort sich erquicken, um ohne Furcht vor höheren Wesen zu stehen. Auch die Heiden, welche von der sittlichen Vortrefflichkeit ihrer Götter so niedrig denken, haben sich dieses Gefühles nicht erwehren können: Homer bezeugt das: Ilias 20, 129 ff.

εἰ δ' Ἀχιλεὺς οὐ ταῦτα θεῶν ἐκ πεύσεται ὁμοῦς,
δεῖσεν' ἔπειθ', ὅτε κέν τις ἐναντίβιον θεὸς ἔλθῃ
ἐν πολέμῳ· χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς.

Ebenso Vergilius: Aen. 3, 172 ff.:

*Talibus adtonitus visis ac voce deorum, —
Nec sopor illud erat, sed coram adgnosceret vultus
Velatasque comas praesentiaque ora videbar,
Tum gelidus toto manabat corpore sudor,*

und 4, 279 ff.:

*At vero Aeneas adspectu obmutuit amens,
Adrectaeque horrore comae et vox faucibus haesit.*

Es kann nicht anders sein: der Mensch lebt in einer solchen Gottesferne und Gottesfeindschaft, dass er nur Schlimmes befürchten kann, wenn der Himmel sich auf einmal aufthut und Gottes Boten niedersteigen. Was haben sie ihm für eine Freudenbotschaft wohl zu bringen? Selbst der fromme Zacharias wird erschüttert, kommt in Unruhe und Aufruhr: er hat wohl gehört, dass Gott vor Zeiten seine Engel mit erfreulichen Aufträgen gesandt hat, aber wie lange Zeit ist es nicht her, dass der letzte Gottesbote geredet hat! Zu ihm kommt er in diesem Momente, da er das Rauchopfer entzündet hat; kommt er nicht als ein rächender, strafender Engel, weil er mit unreinen Händen und beflecktem Herzen sich dem heiligen Gott zu nahen unterstanden hat? Ist es zu kühn, dass wir in dem Manne, welcher zum Vater dessen berufen war, welcher der Prediger der Busse in eminenter Weise ist, ein Herz voraussetzen, welches ein lebhaftes Gefühl für die Sünde, ein tiefes Bewusstsein der Schuld besass? Und ist es zu gewagt, anzunehmen, dass jetzt gerade der Mann mit dem zarten und scharfen Gewissen von selbst schon ein Zittern und Beben verspürt, da er sich allein vor dem Angesichte des Dreimalheiligen zum ersten Male während dieses Dienstes befindet? Einen stumpfsinnigen, hartherzigen Menschen hätte Gott nicht zum Vater eines Johannes sich ausersehen. Und ihm erscheint jetzt urplötzlich ein Engel Gottes, muss er nicht fürchten, dass er erschienen ist, um ihn auf frischer That zu ergreifen und zu richten? *Ac si hoc, schreibt Calvin, Zachariae, cui iustitiae laus datur, ad conspectum angeli accidit, qui divinae lucis scintilla est, quid fiet nobis miseris, si nos Dei maiestas ad fulgorem suum producat? Jam vero sanctorum patrum exemplo docemur, non alios vivo divinae praesentiae sensu affici, nisi qui tremunt et trepidant ad eius conspectum, stupidos autem et hebetes esse, qui eum loquentem secure audiunt.* Gut hebt er weiter hervor: *nec solum narrat Lucas, territum fuisse Zachariam, sed addit, timorem irruisse super eum, quo significat, adeo expavefactum esse, ut terrori succumberet.* Es ist aber wohl schärfer, als der Reformator gethan hat, zwischen beiden Aussagen zu scheiden. Schwerlich soll mit dem ἐταράχθη gesagt werden, er habe sich gefürchtet, und mit dem folgenden φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν, dass diese Furcht noch zugenommen habe: besser ist es wohl, unter jenem ταράττεσθαι die Verwirrung und Bestürzung zu verstehen, in welche er versetzt ward: er wusste nicht, was er denken und sagen sollte, so sehr war er hingenommen von der Erscheinung. Aus diesem

ταράττεσθαι kam er heraus, die Verwirrung, vgl. Schmidt, Synonymik der griech. Sprache, 3, 516, löste sich in eine ausserordentliche Furcht auf. Lukas nötigt dazu, nicht ein Zugleich dieser beiden Zustände, sondern ein Nacheinander anzunehmen, denn er schreibt nicht καὶ ἐταράχθη καὶ φόβος ἔπεσεν ἐπ' αὐτόν, ὡς εἶδεν, sondern zu ἐταράχθη setzt er das Partizip ἰδών. Auf das Sehen folgte unmittelbar diese Verwirrung. Der Ausdruck φόβος ἔπεσεν ἐπ' αὐτόν, welchen wir Act. 19, 17. Ex. 15, 16. Judith 15, 2 wiederfinden, statt des ἐπ' αὐτόν könnte es nach Gen. 15, 12 aber auch bloss αὐτῷ heissen, ist, wie Calvin schon gemerkt hat, sehr stark: es wird sowohl das Uplötzliche, denn es ist von einem πίπτειν, als auch das Ueberwältigende, denn es ist von einem ἐπιπίπτειν die Rede, hervorgehoben. Unterlegen wäre der starke Mann diesem Schrecken, wenn der erscheinende Engel ihm nicht freundlich zugesprochen hätte.

Der Engel sagte aber: μὴ φόβον, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην. Mit einer Beschwichtigung beginnt diese Rede: die Furcht, welche den Zacharias überfallen hat, soll nicht bloss nachlassen, sondern ganz schwinden. Der Engel Gottes ist nicht da, um Gottes Gericht anzukündigen oder zu vollstrecken, sondern vielmehr da, um den, welcher vor Gott sich fürchtet als dem gerechten Richter aller Welt, von aller Furcht zu erlösen. Μὴ φόβον, so heisst es jetzt: Bengel macht die treffliche Bemerkung: *primum alloquium coeleste in aurora Novi Testamenti per Lucam amoenissime descripta*. Fürchte dich nicht: dieses Wort entbietet der Gott aller Gnade durch den Mund seines Engels, welcher den Anbruch einer neuen Zeit verkünden soll: es ist eine Weissagung, ein Unterpfand für alles Weitere. Fürchte dich nicht: der Ton ist angeschlagen, in welchem nun geredet werden soll. Es geht in diesem Tone weiter, die ganze evangelische Botschaft ist weiter nichts als eine Ausführung dieses Grundtones: fürchte dich nicht, denn es berichtet, was der Sohn Gottes alles gethan hat, um uns, die wir Knechte der Furcht waren, zu der seligen Freiheit der Kinder Gottes zu verhelfen. Dieses: μὴ φόβον wird dem Zacharias in ganz besonderer Weise zugesprochen: der Engel redet ihn nicht bloss in der zweiten Person, sondern auch mit Namen an. Er ist ihm persönlich bekannt, denn er steht vor Gott in dem Buche des Lebens. Fürchten soll sich aber Zacharias nicht, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου; der Engel ist also in der allerbesten Absicht erschienen, in dem Namen dessen, zu welchem er gebetet hatte, verkündet er ihm, dass sein Gebet erhört worden sei. Der Priester hat also seinen Dienst nicht wie ein *opus operatum* getrieben und das ganze Volk da draussen allein beten lassen; auf der Wolke des Weihrauches, der auf den glühenden Kohlen entbrannt war, ist sein heisses, inbrünstiges Gebet zu Gott hinaufgestiegen und hat Erhörung gefunden. Worum aber hat der fromme Mann gebetet? Augustinus, Calov, Grotius, Ewald, Meyer, Stier, Weiss u. a. antworten: um die Ankunft des Messias; Theophylactus, Euthymius u. a., von der falschen Voraussetzung ausgehend, dass er das hohepriesterliche Rauchopfer des grossen Versöhnungstages darbrachte: um die Vergebung der Sünden des Volkes; Maldonatus, Paulus, Kühnöl, de Wette, Bleek, Godet: um

einen Sohn in seinem Alter. Calvin und v. Hofmann suchen die erste und die letzte Ansicht mit einander zu verbinden. Die, welche den Zacharias um einen Sohn beten lassen, berufen sich auf das καί, das σοῦ und σοί in dem Verlaufe der Rede. „Καί,“ sagt Godet, „ist offenbar: und so wird denn Ja, die beiden persönlichen Fürwörter σοῦ und σοί, dein Weib wird dir gebären, wie das σοί V. 14 beweisen entschieden die ganz persönliche Richtung der Bitte und der Erhörung.“ Wir glauben nicht, dass man aus der Rede des Engels einen durchschlagenden Beweis der Wahrheit liefern kann. Das καί lässt sich sehr gut anders fassen als „und so wird denn“; das vorhergehende διότι, welches begründet, warum Zacharias sich nicht zu fürchten hat, spricht vielmehr dafür, dass, wenn der Satz καὶ ἡ γυνή σου κτλ. angeben sollte, wodurch sein Gebet jetzt in Erhörung gehe, der Engel diesen logischen Zusammenhang auch kenntlich gemacht hätte. Er thut das aber nicht, vielmehr fügt er diese beiden Sätze mit καί an einander; wir wollen uns nicht an ihnen vergreifen, lassen sie ganz in dieser Stellung, in welcher jeder seine Selbständigkeit hat, und glauben, dass die Rede des Engels ein Zweifaches verkündet, etwas, das Zacharias erfleht hat, in dem ersten Satze, und in dem andern etwas, darum er nicht gebeten hatte, welches aber der Gott, der durch den Mund seines Sohnes gesprochen hat: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, nach seinem gnädigen Wohlgefallen aus freien Stücken zulegt. Wie man aus dem σοῦ und σοί mit Godet so grosse Dinge folgern will, kann ich nicht begreifen: wenn der Engel die Botschaft bringen sollte, dass nicht eine gewisse Elisabeth, sondern seine Elisabeth einen Sohn gebären werde, so war zum allerwenigsten σοῦ unentbehrlich. Das ist richtig, σοί betont noch nachträglich, dass sein Weib ihm den Sohn gebären werde, allein diese kräftige Betonung erklärt sich vollkommen aus dem Umstande, dass nicht bloss Elisabeth, sondern auch Zacharias in vorgeschrittenem Lebensalter sich befinden und ein Gotteswunder somit an beiden geschieht, wenn sie im Alter noch einen Sohn empfangen. Wir können es uns überhaupt nicht denken, dass Zacharias in jener Stunde, da das ganze Volk betete als ein Ganzes und ein Gebet vor Gott brachte, für sich allein gefleht, ein ganz persönliches Anliegen vorgetragen habe. *Perperam et contra officii sui rationem fecisse videri possit Zacharias, bemerkt Calvin schon, si sanctuarium ingressus, totius populi nomine, pro impetranda sobole tanquam homo privatus oraverit: debet enim sacerdos suscepta publica persona, tanquam sui oblitus, pro communi ecclesiae salute preces concipere.* Der Reformator ist zu dem Zugeständnisse bereit, dass Zacharias, welcher an erster Stelle für die Wohlfahrt des Volkes beten musste, an zweiter Stelle in rein persönlicher Angelegenheit habe beten dürfen. *Si dicamus, nihil in eo fuisse absurdi, quod Zacharias praecipua orandi parte defunctus secundo loco de se privatim cogitaverit, non inepta erit solutio. Sed vix probabile est, Zachariam tunc pro filio impetrando orasse, de quo desperaverat propter proectam uxoris aetatem, nec sane ex verbis angeli elicitor certum aliquod temporis momentum.* Allein wir können die Bitte um Nachkommenschaft auch nicht an zweiter Stelle mit der gerühmten Frömmigkeit des

Priesters vereinbaren. Wir erinnern uns des Wortes des Apostels Paulus 2 Kor. 12, 8, dass er dreimal wider den Satans-Engel, der ihn mit Fäusten schlug, den Herrn angefleht habe, woraus wir erkennen, dass wir in eigenen Angelegenheiten in dem Gebet Mass halten müssen und es dem Gottesfürchtigen nicht ansteht, mit einer Bitte, welche der Herr ihm, wie feurig sie auch vorgebracht war, nicht erhört hatte, immer und immer wieder anzustürmen. Der Fromme darf gewiss seine Privatangelegenheiten, seinen rein persönlichen Wunsch bei Gelegenheit eines gemeinsamen und um deswillen allgemeinen, öffentlichen Gebetes auch Gott vortragen; allein er vergeht sich schwer, wenn er auf seinem Kopf hartnäckig besteht und Gott Gewalt anthut damit, dass er von einer Bitte nicht lassen kann, von welcher es ihm gewiss geworden ist, dass sie nicht erhört werden soll. Und alle Zeichen deuteten schon seit geraumer Zeit darauf hin, dass es Gottes Wille nicht sei, durch die Geburt eines Kindes, eines Sohnes sie zu erfreuen: waren Zacharias und Elisabeth doch bereits in die Jahre eingetreten, in welchen man auf Kindersegen nicht mehr hoffen darf. Jetzt noch beten um einen Nachkommen und diese Bitte Gott in seinem Tempel bei dieser hochfeierlichen Gelegenheit vortragen, hiess Gott versuchen, hiess Gott nötigen, geradezu ein Wunder zu thun. Gefleht hatten sie lange Zeit um einen Sohn, jetzt galt es, in Gottes Willen, der ihnen nicht verborgen geblieben war, sich zu finden und ergebungsvoll zu fügen.

Es war also kein privates Anliegen, welches Zacharias bei dem Räuchern Gott vorgetragen hatte, sondern ein allgemeines Gebet. Da wir keinen Grund haben, den grossen Versöhnungstag hier anzunehmen, so glauben wir auch nicht, dass sich das Gebet der Frommen in dem Tempel auf Vergebung der Sünden bezog, welche das Volk in seiner Gesamtheit sich hatte zu Schulden kommen lassen: es scheint uns passender zu sein, dass bei dem Anbruche des Tages das Gebet des opfernden Priesters darauf ging, dass der grosse Tag, von welchem die Propheten geweissagt hatten, nun endlich anbrechen wolle. Versteigen wir uns zu hoch, wenn wir voraussetzen, dass der Mann, welcher ein so feines Gefühl für die Sünde und ein so tiefes Bewusstsein von der Sündenschuld besass, angesichts der Finsternis und der Schatten des Todes, welche auch das heilige Land bedeckten, sehnlichst fragte: Hüter, ist die Nacht schier hin? Wir erfahren aus Lukas 2, 25, 38, dass es damals Seelen gab, welche auf den Trost, auf die Erlösung Israels warteten; ist es denkbar, dass der Gott Israels diese verschmäht und sich solche Leute zu den Eltern dessen, der dem Herrn den Weg bereiten sollte, erwählt, welche nicht unter dem Jammer der Zeit nach dem Heile mit Schmerzen sich sehnten? Gewiss waren Zacharias und Elisabeth unter diesen Sehnstüchtigen, welche nach dem Herrn und seinem Heile verlangten, nicht die Letzten, sondern die Ersten. Diese Sehnsucht musste, da der Priester an bevorzugter Stelle, in der nächsten Nähe des Gottes alles Heiles, in dem Hause des Herrn selbst stand, in hellen Flammen aufschlagen: ob eine solche Gnadenstunde ihm noch einmal zu theil werde, wusste er nicht, darum musste er sie jetzt mit

heiligem Eifer auskaufen. Calvin erkennt das alles an, allein er mag das *εἰσηκούσθῃ* des Engels doch nicht auf dieses Flehen beschränken. Auf das Gebet dieser Stunde und auf das Gebet seines ehelichen Lebens soll es in gleicher Weise abzielen. *Simpliciter interpretor, exauditum tandem fuisse votum, quod iam a multo tempore coram Deo effuderat.* Neuerdings hat v. Hofmann, welchem Keil beistimmt, diese Auffassung wieder in Kurs zu setzen versucht. Auch er ist der Meinung, dass sich das Gebet um Nachkommenschaft übel zu Zacharias Geschäft und für diesen Ort geschickt hätte, um die Erfüllung der Hoffnungen Israels habe er gefleht. Wenn es aber heisse: und dein Weib wird dir einen Sohn gebären, so sei damit unzweideutig die Erfüllung seines Gebetes benannt und also dessen Inhalt hiernach zu bemessen. „Es hat also den Anschein, als ob ihm so Wunderbares, das ihn an die Wunder der Vorzeit erinnerte, nur zu dem Zwecke geschehe, um ihn wissen zu lassen, dass sich erfüllen werde, was er für sich und sein Weib, und, wie die Bemerkung, dass sie in vorgerücktem Alter standen, von selbst verstehen lässt, wohl vordem, nicht aber jetzt gebeten hatte. Er hat für sich und sie nichts Anderes gebeten, es ist dies sein bisher unerfülltes Gebet.“ Allein wir können uns mit dieser Auffassung nicht befreunden. Ist die Zeit des Rauchopfers die Zeit des Gebetes und tritt der Engel in dieser Stunde mit dem Worte auf: *εἰσηκούσθῃ ἡ δέησις σου*, so kann sich diese Verkündigung unmöglich ausschliesslich oder auch nur teilweise auf das Gebet beziehen, welches Zacharias „vordem, nicht aber noch jetzt“ vor Gott gebracht hat. Hat er eben gebetet, so kann das *εἰσηκούσθῃ* nur auf das gehen, was er eben gebetet hat. Tritt aus den folgenden Worten des Engels nun klar hervor, dass Johannes dem Messias vorausgehen soll, so haben wir ein gutes Recht zu der Annahme, dass eben um das Kommen dieses Verheissenen das Gebet anhielt. Dieses Gebet, welches zu dem Gotte, der seinen Eingeborenen jetzt zu schicken beschlossen hatte, wie ein süsser Wohlgeruch aufstieg, hat jetzt Erhörung gefunden: zugleich aber soll auch das Gebet erhört werden, welches Zacharias vordem, jetzt aber nicht mehr vor Gott gebracht hat. Geschwiegen hat der Herr zu diesem Gebete um Nachkommenschaft so lange Zeit, denn die Zeit war noch nicht erfüllt, dass Gottes Sohn Mensch werden sollte; jetzt redet er von einem Sohne zu dem Manne, der schon seit geraumer Zeit mit Gott wegen eines Sohnes zu reden aufgegeben hat, denn der Sohn, um welchen er vordem gebeten hatte, wäre damals zu frühe gekommen. Er konnte nicht eher verheissen und geschenkt werden, als eben jetzt. Die Erhörung seines dormaligen Gebetes um das Heil Israels kann nicht geschehen, ohne dass ihm ein früher heiss begehrtter Sohn geschenkt wird. *Καὶ ἡ γυνὴ σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι.* Der Engel, der wunderbar dem Zacharias in dem Tempel erschienen ist, verkündigt eine Wunderzeit und das erste Wunder soll in dem Hause dessen geschehen, dem die erste Kunde von der Ankunft dieser Zeit wird. Das Haus des Zacharias wird allerdings nicht die Stätte sein, aus welcher der Heiland hervortritt, wohl aber steht dasselbe in einem solchen heilsökonomischen, organischen Zusammenhange mit dem, der da kommen soll, dass dieser nicht

kommen kann, wenn nicht zuvor in demselben ein Wunder sich zuträgt. Ohne dass ihm ein Sohn geboren wird, kann und soll nach Gottes Rat-schluss der eingeborene Sohn Gottes nicht geboren werden. Die Worte des Engels sind so gestellt, dass das Wunder, welches Zacharias erleben soll, ihm in aufsteigender Linie vor die Seele gestellt wird. *Καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ*, sein eigenes Ehe-weib, seine Elisabeth, die trotz alles Flehens unfruchtbar geblieben ist in der Zeit, da sonst Weiber Kinder gebären, soll noch etwas Grosses erleben im Alter. Gott hat sie nicht vergessen, seine Engel kennen sie, wissen sogar auch ihren Namen. Sie soll Mutter werden, *γεννήσει*. Gott der Herr öffnete den verschlossenen Schoss der Hanna, aber wir hören nicht, dass sie schon betagt gewesen sei: das, was Elisabeth erfahren soll, hat in der heiligen Geschichte nur eine Parallele. Sara kann nur verglichen werden, auch sie war wohl-betagt und es ging ihr nicht mehr nach der Weiber Weise, Gen. 18, 11. Gebären soll sie einen *νιόν*; wohl hätte sich das kinderlose Ehepaar jedes Kindes als einer teuren Gottesgabe erfreut, aber ein Sohn war ihm doch das Liebste, denn ein Sohn erhält das Haus und pflanzt den Namen seiner Familie fort. Der Sohn des Priesters tritt in die Fuss-stapfen seines Vaters und dient dem Herrn in seinem Heiligtume. Diesen Sohn soll Elisabeth ihm gebären: *σοί*. Er soll sich seiner Geburt, seines Wachstums erfreuen: ihm soll dieser Sohn angehören, der ihm auf wunderbare Weise in seinem Alter von der unfruchtbaren Elisabeth ge-boren wird. Das Leid, daran er jahrelang getragen hat, soll ihm ab-genommen und in Freude verkehrt werden; was muss aus dem Kinde werden, welches ihm nicht bloss nach langer unfruchtbarer Ehe ge-schenkt wird — von solchen erhofft man Wunderdinge nach dem all-gemeinen Volksglauben (cf. evang. de nativitate s. Mariae c. 3: *ideo alicuius uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilis denuo aperiat, et non libidinis esse quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur*), sondern sogar im Tempel von einem Engel Gottes verheissen wird? Der Gott Israels muss diesen seinen Sohn zu grossen Dingen berufen haben, und dies um so mehr, als er den beglückten Eltern nicht überlässt, den Namen selbst zu wählen, sondern ihn vor seiner Empfängnis schon bestimmt. *Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην*. Seinen Auftrag braucht der Gottesbote in keinem Imperativ auszurichten: das Futurum genügt vollkommen: wie könnte es den hochbegnadeten Eltern in den Sinn kommen, gegen den ausgesprochenen Gotteswillen sich aufzulehnen? Mit Freuden werden sie die Gottesgabe so nennen, wie ihnen gesagt wird, obgleich dieser Name nicht in ihrem Hause erblich ist: dies Kind ist ja, wenn auch ihr Kind, doch nicht ihr Kind, denn durch ein Wunder wird es ihnen erst zu teil. Gott hat es ihnen auf aussergewöhnliche Weise gegeben, er hat deshalb auch ausschliesslich das Recht, seine Gabe zu benennen. Und welcher Name sollte ihnen wohl lieber sein als dieser Name *Ἰω-άννης*? Sehr gebräuchlich scheint er unter den Israeliten jener Zeit ge-wesen zu sein; das beweist schon die verschiedene Schreibung. Denn man sagt nicht bloss *Ἰωάννης*, sondern auch *Ἰωάνης* (2 Chron. 28, 12), *Ἰωανάν* (Nehem. 12, 13. 2 Chron. 17, 15. 23, 1), *Ἰωαν* (Nehem. 6, 18), *Ἰωανά* (2 Reg. 25, 23. Matth. 16, 17. Joh. 21, 15, 16 u. 17), wohl auch

Ἰαννῆς (2 Tim. 3, 8) und nach einigen auch Ἰανναῖος (Joseph. ant. 13, 12, 1), wenn es nicht besser als Abkürzung von Ἰωνάθαν mit Ewald genommen wird. Ἰωάννης entspricht dem hebräischen יוחנן oder יהונתן, bedeutet also: Jehova begnadigt, und wäre also unser deutsches Gotthold. Dass Gott sich um den Namen des Sohnes kümmert, welchen die beiden betagten Eheleute noch empfangen sollen, weist, wie vornehmlich v. Hofmann erinnert, darauf hin, dass dieses Kind eine hohe Bestimmung hat: diese wird damit nicht erfüllt, dass es seinen Eltern ein Unterpfand der Huld Gottes ist und seine Gnade predigt, sondern erst damit, dass es ein Gnadenzeichen Gottes für sein Volk ist, dass es einen heilsgeschichtlichen Beruf auszurichten hat. Sehr gut hatte Calvin zu seiner Zeit schon bemerkt: *multi sic vocatum fuisse putant filium Zachariae quasi Deo dilectum. Ego autem non gratiam, qua privatim dignatus est illum Deus, commendatam fuisse existimo, sed quam eius legatio allatura erat omnibus. Vim autem et pondus nominis tempus amplificat, quia antequam nascatur, gratiae suae symbolum illi Deus insculpsit.* Dass Gott nicht bloss den Zacharias und die Elisabeth in Gnaden ansieht, sondern seine Gnade jetzt dem ganzen Volke, welches ja den betenden Priester auch mit seinem Gebete unterstützt hatte, widerfahren soll, sagt der Engel sofort in den Worten: καὶ ἔσται χαρὰ σοὶ καὶ ἀγαλλίασις καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει (so ist sicher mit allen Haupthandschriften statt des recipierten γενήσῃ zu lesen) αὐτοῦ χαρήσονται. Das Herz und Haus des Zacharias, welches vorher trauerte, wird also gründlich umgewandelt werden: χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις ziehen nun ein. Olshausen behauptet, ἀγαλλίασις sei stärker als χαρὰ, Godet sagt, es drücke die durch eine grosse Freude bewirkte äussere Bewegung aus: in dem klassischen Griechisch kommt dieses Wort gar nicht vor, die LXX aber kennt es bereits Psalm 42, 4 u. 45, 15. Schwerlich aber ist es, wie Schleusner noch will, aus ἀγαν und ἄλλεσθαι komponiert, sondern man wird es besser, wie Pape vorschlägt, mit ἀγαμαι und ἀγλαός in Verbindung bringen. Hiernach wäre ἀγαλλίασις die nach aussen hin hervortretende Freude. Gaudium maius, sagt Calvin richtig, designat angelus, quam quod percipere Zacharias poterat ex nova sobole: filium enim illi fore significat, qualem ne optare quidem ausus fuisset. Mox etiam ultra progreditur, non fore domesticum istud gaudium, quo fruantur soli parentes, vel quod se privatis parietibus contineat, sed extraneis etiam, ad quos nativitatis fructus patebit. Perinde ergo est, acsi diceret angelus, non uni tantum Zachariae nasciturum filium, sed doctorem toti populo ac prophetam. Der Engel ist aber bei seiner Schilderung von der Freude, welche Johannes durch seine Geburt und nicht, wie Paulus sagt, durch alles, was er sein wird — γένεσις kommt nicht erst in der LXX, sondern bereits in der klassischen Gräcität, ich brauche nur an Xenophons Wort ep. 3: ὁδοῦ ἀνθρωπίνης ἀρχὴν μὲν γένεσιν, τέλος δὲ θάνατον zu erinnern, in dem angegebenen Sinne vor — durchaus nicht überschwänglich, sondern sehr vorsichtig und massvoll. Er stellt nämlich keineswegs in Aussicht, dass mit den Eltern sich alles Volk freuen werde: nur πολλοὶ werden ihre Freude teilen, nur viele, nicht alle, welche davon hören, werden sich seiner Geburt freuen. Ich glaube

nicht, dass wir ein Recht haben, die Freude an der Geburt des Johannes darauf zu beschränken, dass sie nur sein Geborensein betrifft, durch welches die Schmach von seinen frommen Eltern hinweggenommen worden ist, so dass dieses Engelwort in den V. 58, 65 f. berichteten Thatsachen seine Erledigung fände: wer geboren wird, wird für das Leben geboren und so wird diese Freude über seine *γένεσις* auch die Freude in sich schliessen, dass er geboren, er, dieser Mann, welcher in den folgenden Versen gleich näher charakterisiert wird. Etwas Befremdliches sagt der Engel dem Zacharias damit nicht, dass nicht πάντες, sondern nur πολλοί an dem Sohne, welcher ihm geboren werden soll, ein herzliches Wohlgefallen haben werden, denn längst musste dieser Gottesfürchtige die traurige Erfahrung gemacht haben, dass viele in Israel zu tief gesunken waren, um sich teilnehmend mit denen, welche Gott gesegnet hatte, von Herzen freuen und dem Gotte, der allein Wunder thut, für sein freundliches Dareinsehen danken zu können.

Verkündet hat der Engel Gottes die nahe Ankunft des Messias und die Geburt des Johannes, worüber mit den Eltern viele sich freuen werden: er begründet nun, warum sie allen Grund zu diesem Frohlocken haben, indem er zugleich den innern, notwendigen Zusammenhang jener beiden Verheissungen ins rechte Licht stellt. Schritt für Schritt schreitet die Rede vorwärts: zuerst wird das Thema aufgestellt in den Worten: ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον (τοῦ hat der *textus receptus*, wie die beiden Codices Vaticanus und Cantabrigiensis, da aber der Artikel in dem Sinaiticus, Alexandrinus und Ephraemi fehlt, wird er besser gestrichen) κυρίου. Das Kind, welches dem Zacharias angesagt wird, soll also heranwachsen zu einem Manne, und dieser Mann wird unter die Grossen gerechnet werden müssen, unter die wahrhaft Grossen, unter die, welche nicht bloss vor den Augen der Welt, sondern auch gross vor den Augen dessen sind, welcher allein bestimmen kann, was gross und nicht gross ist. Gewöhnlich begnügt man sich mit der Auffassung, welche Origenes schon empfohlen hat: ἐν τούτοις μέγεθος ἐμφαίνει τῆς Ἰωάννου ψυχῆς καὶ μέγεθος βλέπομενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Ἔστι γάρ τι μέγεθος ψυχῆς κατ' ἀρετὴν καὶ ἔστι τις σμικρότης τῆς ψυχῆς. Johannes, so meinen Estius, Grotius, Bengel, Kühnöl, Meyer, Godet u. a., ist also nicht eine von den Grössen, welcher es so viele giebt in der Weltgeschichte, die eine kleine Zeitlang leuchten und blenden, und bei einer genaueren Prüfung oder in dem Laufe der Zeit allen Schein verlieren, sondern ist ein wahrhaft Grosser. *Talis enim quisque vere est, qualis est coram Deo.* Allein ἐνώπιον κυρίου lässt sich noch anders fassen: Olshausen findet darin, dass die Grösse des Johannes nicht von irdischer Bedeutung ist, und Bleek gesteht eine Doppelsinnigkeit des Ausdrucks zu: wahre Grösse und Grösse in dem Dienste Gottes könne damit bezeichnet werden. An dem letztern halten v. Hofmann und Keil fest: die Grösse des Johannes besteht darin, dass er gross ist nach dem Masse des Gottes Israels, dass er eine heilsgeschichtliche Grösse ist und in der Geschichte des Reiches Gottes eine hervorragende Stellung einnimmt. Diese Auffassung scheint mir sowohl wegen des Folgenden, als auch wegen ihrer selbst den Vorzug zu ver-

dienen, denn gross in den Augen Gottes ist nur derjenige, welcher in seinem Reiche sich auszeichnet.

Die Grösse des Johannes wird nun dargestellt: er ist für das erste gross in seiner Enthalttsamkeit von allen irdischen Genüssen, in der Askese, in der Zucht, welche er über seinen Leib ausübt. *Kal oĩvor xal oĩvega oũ mē pĩh.* Lightfoot erklärt *oĩvos* für jungen Wein und *oĩvega* für alten: er behauptet, die Rabbinen unterschieden so, Stellen, die das beweisen, bringt er aber nicht bei. Hieronymus verstand unter *oĩvega*, welches Wort nur die grāzisierte Form von שֵׁכָר ist, jeden künstlich bereiteten, angemachten Wein. *Sicera*, schreibt er dem Nepotianus, *hebraeo sermone omnis potio, quae inebriare potest, sive illa, quae frumento conficitur, sive pomorum succo, aut cum favi decoquantur in dulcem et barbaram potionem aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem coctisque frugibus aqua pinguior coloratur.* Es gab eine Menge solcher *vina factitia*, wie Plinius sie benennt, in der alten Welt, vgl. h. n. 14, 19 und Dioscorides 5, 28 ff.; welche Arten von ihnen in dem heiligen Lande getrunken wurden, wissen wir nicht, Winer vermutet aber nicht ohne Wahrscheinlichkeit, dass der ägyptische Gerstensaft, ζύθος, *oĩvos xolĩthvos* Herodotus 2, 77. Xenophon anab. 4, 5, 26. Diodorus Sic. 1, 20, 34. 4, 2. Plinius h. n. 14, 29, sowie der Dattelwein, *oĩvos φοινικĩος* Herodotus 2, 86. 3, 20, vgl. auch 1, 193, *φοινĩvus* Plutarchus symp. 3, 2, 1. Strabo 16, 1 p. 742. Plinius h. n. 14, 19, 3. 23, 26 dort hauptsächlich verbreitet gewesen seien. Den Nasiräern, sowohl denen, welche für eine gewisse Zeit oder für das ganze Leben sich Gott gelobten, war der Genuss des Weines samt allem, was von der Traube herkommt, sowie jedes berauschenden Getränkes streng untersagt Num. 6, 3; selbst dem Weib des Manoah gebot der Engel, welcher ihr den Simson verhieß, dass sie während ihrer ganzen Schwangerschaft weder Wein noch anderes weinartiges Getränk zu sich nehmen dürfe (Richt. 13, 4); das vertrug sich nicht mit der Bestimmung dessen, welchen sie unter dem Herzen trug. Dem zukünftigen lebenslänglichen Verlobten Gottes sollten in dem Mutterleibe keine unreinen Säfte zuströmen. Alle älteren Ausleger, und bis auf v. Hofmann und Keil alle neueren, finden in dieser Aussage — denn es ist οὐ μὴ πĩh durchaus kein Imperativ, sondern eine ganz schlichte Angabe von dem, was er in der Folge nicht thun wird — die Verkündigung, dass Johannes ein Nasiräer sein werde. Vilmar, welcher in den Studien und Kritiken 1864, 438 ff. über die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes eine gründliche Abhandlung geliefert hat, macht aber darauf aufmerksam, dass die Krone des Nasiräergelübdes nicht diese Enthalttsamkeit von Wein und Rauschgetränk ist, sondern das Fernbleiben des Schermessers von dem Haupthaare. Er hat ganz entschieden recht, das Hauptstück dieses Nasiräergelübdes ist diese Ungeschorenheit des Hauptes, wie wir aus Richt. 13, 5 und 1 Sam. 1, 11 ersehen, denn an beiden Stellen wird nicht gesagt, dass Simson und Samuel, die beiden Gottesverlobten, des Weines wie jedes andern Taumelgetränkes sich enthalten sollen, sondern dass kein Schermesser auf ihr Haupt kommen dürfe. Auch die Stellen Apostelgesch. 18, 18 und 21, 24

legen dafür Zeugnis ab. Wir werden demnach, da der Engel das Hauptstück des Nasiräergelübdes nicht erwähnt, nicht die Behauptung aufstellen dürfen, dass Johannes als ein Nasiräer hier geschildert werde: er wird nur als ein Mann gekennzeichnet, welcher mit dem Nasiräer wie mit dem dienenden Priester Lev. 10, 9 das gemein hat, dass er alle berauschenden Getränke meidet. Vilmar findet dieses Enthaltensgebots dadurch motiviert, dass die Trunkenheit, mit der Unzucht verschwistert 1 Mos. 9, 21 u. 19, 32, den Menschen zum Tiere entwürdigt Hos. 4, 11 und so Bild des gröbsten Abfalls von Jehova ist (Jes. 28, 7). „Die Nüchternheit,“ sagt er S. 469, „ist mit dem sittlichen Element in dem hebräischen Heiligkeitsbegriff notwendig gegeben. Sie ist die billigste Forderung an jeden, der mit der Gottheit in ein näheres Verhältnis getreten ist, so naheliegend, dass diese Art der Enthaltensamkeit nicht nur vom hebräischen Priester 3 Mos. 10, 9, sondern von den heiligen Personen aller Völker, die keinem orgiastischen Kultus ergeben waren, verlangt wird.“ Allein diese Enthaltensamkeit hat noch einen tieferen Grund. Die Weinbereitung ist ein Zeichen der Kultur, mit der steigenden Kultur ging bei den Israeliten Hand in Hand das Sinken der Gottesfurcht. Das waren die guten, gepriesenen Zeiten, da das Volk noch anspruchslos, recht und schlecht in seinen Zelten wohnte. Die Rekabiten blieben offenbar aus religiösen Gründen dem alten Nomadenleben treu, vgl. Jerem. 35, 7: sie tranken keinen Wein und wohnten in Zelten. „Hiernach,“ sagt Vilmar S. 473, „wird es nicht zuviel gewagt sein, wenn wir in der Vermeidung des Weinstocks durch den Nasiräer eine Parallele zur Unversehrtheit vom Schermesser erkennen und jene Enthaltensamkeit für eine symbolische Aussonderung von der profanen, das ursprüngliche Verhältnis zu Jehova gefährdenden Kultur erklären.“ So charakterisiert dieses Wort des Engels den Johannes als einen Mann, der mit den Nasiräern allerdings etwas, aber etwas durchaus nicht Ausschliessliches, also etwas Nebensächliches gemein hat; er steht da als ein Mann, welcher gegen sich, um Gott zu dienen, strenge Zucht übt und aus den Wohnungen der Menschen sich in die Wüste zurückzieht. Wie sehr entspricht dieser Weissagung die Erfüllung! Johannes erscheint angethan mit einem Rock von Kamelhaaren und einem ledernen Gürtel um seine Lenden: Heuschrecken und wilder Honig sind seine Speise, der Bach, der durch die Wüste sickert, spendet ihm seinen Trank. Er ist der einfachste, der enthaltsamste Mensch. In den Städten und Dörfern des heiligen Landes gefällt es ihm nicht, er fühlt sich abgestossen von dem Getriebe der Leute, ihre Ungerechtigkeit ist ihm ein Greuel: in der Einsamkeit dient er seinem Gotte, wer ihn sehen will, muss hinauswandern in die Wüste.

Wie die Enthaltensamkeit von Wein und berauschendem Getränke die negative Seite des Nasiräertums ausmacht und das ungestörte Wachsenlassen des Haupthaars die positive Ergänzung dazu ist, so tritt auch zu diesem negativen Charakterzuge, dass Johannes dergleichen nicht geniessen wird, sofort die positive Ergänzung. Der Mann, welcher um Gottes willen sich aller jener Dinge enthält, wird von dem Gotte, welchem er so entsagungsvoll sein Lebenlang dient, dafür reichlich entschädigt.

Er leidet in seinem Mangel keine Not, im Gegenteile der Mangel, welchem er sich unterwirft, verschafft ihm die Fülle. Nicht bloss Eph. 5, 18 steht dem unmässigen Weingenusse die Erfüllung mit dem h. Geiste gegenüber: dieser Gegensatz tritt in dem Alten Testamente schon hervor. Die Welt kredenzt den Ihrigen den Taumelkelch, Gott schenkt den Seinen andere volle Becher ein: sie müssen sich aber wie der Priester bei dem Gottesdienste und wie der Nasiräer während der Zeit seines Gelübdes hüten vor jedem berauschenden Getränke, denn die Weltseligkeit hat mit der Gottseligkeit keine Gemeinschaft. Es giebt eine weltliche und eine göttliche Trunkenheit, eine gehobene Stimmung, welche nur hebt, um in den Abgrund der Hölle zu stürzen, und eine gehobene Stimmung, welche hebt, um zu den Pforten des Himmels hinaufzutragen: es giebt eine Begeisterung durch Wein und Champagner und eine Begeisterung durch den heiligen Geist Gottes. Durch strenge Enthaltensamkeit wird Johannes das Gefäss seines Leibes und Geistes leer halten und gefüllt soll ihm werden seine Leere mit der köstlichsten Fülle, mit dem heiligen Geiste: καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἐτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ. Der heilige Geist soll also den Johannes erfüllen. Nach Olshausen ist πνεῦμα ἅγιον hier nicht mit dem heiligen Geiste identisch zu nehmen, dessen Mitteilung erst an die Vollendung des Werkes Jesu geknüpft sei (Joh. 7, 39). Der Ausdruck bezeichnet nach ihm hier die Gotteskraft, sofern sie eine heilige ist, wie Ps. 51, 13. Jesaj. 63, 10. Ich kann dem nicht zustimmen: wohl haben v. Hofmann und Luthardt zwischen πνεῦμα ἅγιον und τὸ πνεῦμα ἅγιον einen wesentlichen Unterschied nachweisen wollen, es ist ihnen aber nicht gelungen und es kann hier bei Lukas eine solche Unterscheidung ebensowenig als in dem johanneischen Evangelium zugestanden werden, da ganz offenbar das artikellose πνεῦμα ἅγιον hier und in V. 41 u. 67 mit τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον 2, 26 ganz gleich ist. Auch dass der h. Geist in seinem spezifischen Sinne überhaupt noch nicht mitteilbar gewesen sei vor der Verklärung Christi, ist nicht richtig: es ist ein und derselbe heilige Geist, welcher durch den Mund der Propheten und den der Apostel redet. Der h. Geist πλησθήσεται den Johannes. Einige haben sich an dieser Erfüllung mit dem h. Geiste, an dieser Fülle desselben gestossen. Calvin schreibt: *de plenitudine non est quod subtilius disputemus, vel potius nugemur cum sophistis, quia scriptura non aliud hoc nomine quam eximiam et minime vulgarem donorum spiritus abundantiam significat. Uni Christo scimus datum fuisse spiritum absque mensura, ut ex eius plenitudine hauriamus omnes Joh. 1, 16, aliis autem ad certum modum distribui 1 Cor. 12, 11. Eph. 4, 7. Verum qui supra communem vulgi captum uberiore gratia donati sunt, dicuntur spiritu pleni fuisse.* Wir sagen aber, es ist ein grosser Unterschied, ob jemand mit dem h. Geist erfüllt wird, oder ob die Fülle des h. Geistes jemandem mitgeteilt wird: es kann jemand mit dem h. Geist erfüllt werden, ohne dass er die Fülle des Geistes hat, denn er ist dann schon erfüllt, wenn das geringe Mass, welches er in seiner Empfänglichkeit dem h. Geiste hinhielt, erfüllt ist. Daher sagt der Engel durchaus nicht, dass der h. Geist in seiner ganzen Fülle in dem Johannes sein werde, sondern nur dies verheisst er, dass nichts

in ihm von dem h. Geiste werde unberührt, undurchwirkt, unerfüllt bleiben. Voll des h. Geistes aber soll er werden *ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ*. Bleek bemerkt hierzu, dass statt *ἔτι* genauer *ἤδη* und statt *ἐκ κοιλίας* genauer *ἐν κοιλίᾳ* hätte stehen müssen; so wie es hier laute, sei es eine zusammengeschobene Ausdrucksweise und so aufzulösen: er wird noch im Mutterleibe sein, wo er schon vom h. Geist wird erfüllt werden. In gleichem Sinne, behaupten Raphel, Kypke u. a., werde *ἔτι* auch bei Klassikern gebraucht. Allein eine solche Verschobenheit und Verschrobenheit der Darstellung ist nicht notwendig hier am Platze: die Worte geben so, wie sie niedergeschrieben sind, einen guten Sinn. Noch von Mutterleib aus, noch von seinem embryonischen Dasein her wird er des h. Geistes voll sein: das Erfülltwerden mit dem h. Geiste tritt also bei ihm nicht ein, wie es sonst eingetreten ist, von einem bestimmten Zeitpunkte in seinem Leben an und auch nur für eine gewisse Zeit. So war es bei den Propheten der Fall; über diese kam der h. Geist nicht in den ersten Tagen ihres Lebens, auch nicht in den Schulen der Propheten, sondern an dem grossen Tage, welcher bei dem Einen früher, bei dem Andern später sich einstellt, da der Gott Israels zu ihnen sprach: gehe hin, du sollst mein Bote sein. Waren sie auch mit dem h. Geiste angethan worden bei ihrer Berufung, so blieb derselbe doch nicht fortwährend in ihnen: er verliess sie zeitweilig wieder und sie sanken aus der Höhe der Gottbegeisterung herab nicht gerade auf den Tiefpunkt der Weltmenschen, doch aber auf den Durchschnittspunkt der andern Gottesfürchtigen. Bei Johannes soll es nach diesen beiden Seiten hin ganz anders sein. Gott beruft ihn nicht erst in einem gewissen Zeitpunkte seines Lebens zu einem Propheten, sondern ehe er noch ins Leben tritt, ja ehe er noch im Mutterleibe empfangen wird, empfängt er seine Berufung: er ist von Haus aus ein Prophet, ein von Gottes Gnaden geborener, im Unterschied von jenen berufen, er wird berufen, ehe er geboren wird und wird also lediglich um deswillen geboren, dass er seinen Beruf ausfülle. Der h. Geist teilt sich ihm schon im Mutterleibe mit und *ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς* nimmt er ihn als sein *viaticum*, als sein Gotteserbe mit hinein in sein Leben. Der h. Geist in ihm ist also nicht mit einem intermittierenden Flusse zu vergleichen; wenn er auch nicht alle Zeit in derselben Fülle sich ergiesst, so strömt er doch ununterbrochen in ihm. Ein mit dem h. Geiste gesalbter Prophet wird also Johannes sein, aber nicht mit denen, die vor ihm erweckt worden sind, auf einer Linie stehen, sondern sich hoch über sie erheben. An dieser Aussage aber hat man vielfach Anstoss genommen und deshalb versucht, ihr einen andern Sinn unterzuschieben. Calvin steht mit an der Spitze: *sensus ergo, so bestimmt er, est, non modo tunc in eo se proferet vis et gratia spiritus, quum auspicabitur munus suum, sed statim ab utero donis spiritus excellet, quae velut tesseræ quaedam qualis futurus sit testentur. Ab utero enim tantundem valet atque a prima infantia. Fateor equidem, spiritus virtutem in Joanne, quum adhuc inclusus esset utero matris, operatam esse, sed hic meo iudicio aliud voluit angelus, quod Joannes adhuc infans quasi in theatrum proferendus esset cum rara gratiae Dei commendatione*. Paulus, Kühnöl, Glöckler u. a., unter welchen sich auch Weiss

befindet, der zu ἐκ κοιλίας ergänzt ἐρχόμενος und ἐπὶ als eben erst fasst, folgen unbedenklich. Allein dass ἐκ κοιλίας τῆς μητρός nicht gleich ist παιδιόθεν, sieht ein Jeder ein: man thut diesen Worten Gewalt an, wenn man sie anders verstehen will als: schon in dem Mutterleibe wird er mit dem h. Geiste erfüllt werden. Origenes führt hier den Reigen: *nativitas Joannis plena miraculo est. Quomodo enim domini nostri et salvatoris adventum archangelus nuntiavit, ita et Joannis ortum archangelus nuntiat: spiritu sancto replebitur adhuc de utero matris suae. Populus Judaeorum facientem dominum nostrum signa atque portenta et curantem infirmitates eorum nequaquam videbat: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρός αὐτοῦ ἐπάρχων ὁ Ἰωάννης, ἥνικα ἐλθούσης τῆς μητρός τοῦ κυρίου πρὸς τὴν Ἐλισάβετ ἐσκήρτισεν ἐν ἀγαλλίασει.* Die Kirchenväter stimmen dem Origenes zu, auch Luther, Lyser, Grotius, Calov, Maldonatus, Bengel, Olshausen, Bleek, Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. Sie finden fast alle in dem, worin Origenes schon eine Aeusserung des Geisterfülltseins des Johannes erkannte, einen Beweis für die Richtigkeit dieser Auslegung. Olshausen wollte πνεῦμα ἅγιον nicht als den h. Geist, sondern überhaupt als eine Heiligung wirkende Gotteskraft nehmen: er kann es sich mit denen, welche ἐκ κοιλίας τῆς μητρός im Sinne von *inde a puero* nehmen, nicht gut denken, wie der h. Geist auf den Embryo eingewirkt habe. Allein eine Einwirkung des h. Geistes ist nicht undenkbar, wenn ihm auch noch nicht eine völlig entwickelte Person gegenübersteht. Wer kann überhaupt bestimmen, wann ein Individuum dahin gelangt ist, dass dasselbe eine Person in Wahrheit ist? Streng genommen ist die Person nie reif: man mag sie von dem philosophischen oder von dem theologischen Standpunkte aus betrachten, immer ist sie noch nicht zum Abschlusse gekommen, immer mitten im Werden begriffen. Wenn der h. Geist daher nur da einsetzen wollte, wo eine vollreife Person sich ihm darbietet, könnte er nie handelnd eingreifen: es würde ihm aber dann auch nichts mehr helfen, denn eine zum Abschlusse gekommene, reife Persönlichkeit nimmt kein neues, wesentliches Moment in sich mehr auf. Mit werdenden Wesen hat der h. Geist es lediglich zu thun, wie wir denn auch durch ihn erst zu dem Masse des vollkommenen Alters in Christo gelangen. Was kann ihn da hindern, einzuwirken auf das Kind im Mutterleibe? Ist das Kind im Mutterleibe nicht von einem gewissen Zeitpunkte an — und der Text erlaubt es uns, an solch einem bestimmten Anfangspunkt in dem embryonischen Leben festzuhalten — schon ein lebendes Wesen, ein werdender Mensch? Wissen wir nicht, dass Erlebnisse der Mutter auf den Leib des Kindes, welches sie unter dem Herzen trägt, gestaltend einwirken? Wird es nicht allgemein anerkannt, dass die psychische Stimmung der Mutter während ihrer Schwangerschaft auf die Seele des Kindes sich fortpflanzt? Das allerdings wird nicht wohl behauptet werden dürfen, dass der heil. Geist sich unmittelbar dem Kinde im Mutterleibe mittheilte, aber das wird zugestanden werden dürfen, dass derselbe das Kind in dem Mutterleibe vor bösen Einflüssen und Einwirkungen bewahrte, indem er die Mutter unter seine gnädige Obhut nahm, und dass er das Kind in dem Mutterleibe mit edlen Trieben, einem reinen Gemüthe, mit himmlischer

Schwungkraft u. s. w. ausrüstete, indem er die Mutter des Kindes die Monate ihrer Schwangerschaft in einem erhöhten göttlichen Leben zubringen liess. Ich trage kein Bedenken, die Empfängnis des Herrn hier zur Erklärung heranzuziehen. Zwischen derselben und der Empfängnis des Johannes besteht allerdings keine Gleichung: ohne menschliches Zuthun wird jener empfangen, dieser freilich nach Gottes Verheissung, aber durch menschliches Zuthun. Wenn aber die Empfängnis des Herrn aus dem heiligen Geiste das zur notwendigen Konsequenz hat, dass der heil. Geist von dem Empfangenen alle Einwirkungen der sündhaften Natur der Mutter entfernt hielt, denn ohne dies hätte jene Empfängnis nimmermehr ein heiliges Kind producieren können, so greift bei dem Johannes, der rein menschlich empfangen worden ist, derselbe h. Geist sofort ein, um zu verhindern, dass das embryonische Leben desselben so wenig wie möglich durch die Sünde, welche der menschlichen Natur innewohnt und von den Eltern auf die Kinder sich fortpflanzt, inficiert werde. Der h. Geist, welcher schon im Mutterleibe über Johannes waltete, heiligte die menschliche Natur und Wesenheit, welche ein jeder, der von Weibern geboren ist, als seine Naturbasis, als seinen natürlichen Grund und Boden von der Mutter her empfängt.

Johannes, welcher durch seine Enthaltensamkeit von Wein und jedem berauschenden Getränke sich ganz in den Dienst Gottes dahingiebt und welchen der Gott, dem er sich darbietet, annimmt und zu seinem Dienste mit dem h. Geiste im Mutterleibe schon erfüllt, wird nun eine dieser Thatfachen entsprechende Wirksamkeit ausüben: *καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέφει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν*. Der Engel zeichnet kurz die Lage des Volkes: sie ist über alle Begriffe traurig. Abgewandt hat sich die grosse Menge von dem Herrn, ihrem Gotte, unter welchem wir nicht den Herrn Christus mit Theophylactus, Bengel u. a. verstehen können, denn in dem Alten Testamente — und den alttestamentlichen Sprachgebrauch haben wir hier als massgebend anzunehmen, da zu einem Manne, der in alttestamentlichen Anschauungen gross geworden ist, geredet wird — erscheint nicht der zukünftige Messias, sondern der Gott, der ihn sendet, als der Gott Israels; das Volk gleicht dem verlorenen Sohne, welcher das Vaterhaus verlassen hat, um seiner Lust zu leben. Und in dem Herzen der Abgefallenen hat die Sehnsucht nach dem Vaterhause sich noch nicht eingestellt: abgewandt hat sich des Volkes Herz und Sinn so sehr von seinem Gotte, der es sich zubereitet und erwählet hatte, um sich ihm als seinen eigentümlichen Gott in ganz besonderer Weise zu offenbaren, dass der, welcher alle Dinge weiss, erkennt, dass er dasselbe nicht zu sich zurückbringen kann, wenn er nicht einen solchen Mann wie Johannes ihm zusendet, einen Mann, der noch etwas Anderes ist als ein Nasiräer und der mehr ist als irgend Einer der kleinen und grossen Propheten. Sind solche Mittel notwendig, dass das Volk Israel zurückgeführt werde: wie weit muss es da abgekommen und wie tief verkommen sein! Ja, die Verkommenheit ist gross: denn wie starke Hebel die Gnade jetzt auch in Bewegung setzt, es gelingt ihr doch nicht, das Volk in Gesamtheit zu bekehren. Allerdings nicht ganz vergeblich ist alle Mühe; aber dem Einsatze entspricht bei weitem nicht der Er-

folg. Johannes wird nur πολλούς, bei weitem nicht alle zu Gott bekehren. Theophylactus u. a. täuschen sich, wenn sie in dieser Aussage die Pointe vermuten: nur viele bekehrt Johannes, alle aber Christus, um daraus den Abstand zwischen dem Menschen Johannes und Christus, dem Sohne Gottes, darzuthun. Ist es denn wahr, dass der Heiland alle, zu welchen er redete, zu Gott zurückgeführt hat? Ist uns verheissen, dass alle, welche seine Stimme hören werden, von ganzem Herzen sich bekehren? Das Neue Testament macht solche Illusionen zu Schanden. Wie viele von dem Lockrufe des Herrn, als er auf Erden persönlich wirkte, sich nicht haben herumholen lassen von ihren bösen Wegen, so werden bei weitem auch nicht alle auf die Mahnung seines Knechtes umlenken. Der Jünger ist nicht über seinem Meister. Viele sind berufen, aber wenige auserwählt. Nicht richtig ist Luthers Uebersetzung: zu Gott, ihrem Herrn; der Engel sagt umgekehrt: zu dem Herrn, ihrem Gotte. Der Gedanke erhält bei jener Umsetzung doch eine andere Färbung. Zu dem Herrn, der über sie Macht hat, und in den schweren Geschicken, die sie betroffen haben, es erwiesen hat, dass er der Herr ist, der mit seinem Arme Gewalt übt und zerstreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn, sollen sie sich, zerstossen und zerschlagen, bekehren, dann werden sie in ihm ihren Gott wiederfinden, den, welcher sich als Gott in Gnade und Barmherzigkeit zu ihnen bekennt. Eine Verheissung liegt in diesen Worten: wer unter der gewaltigen Hand Gottes zusammenbricht, den wird seine Gnadenhand erhöhen; wer unter der Zuchtrute des Allmächtigen in sich schlägt, der wird schmecken und sehen, wie freundlich der Herr ist!

Die Verkündigung des Engels ist noch nicht zu ihrem Höhepunkte gelangt: sie steigt noch eine Stufe höher. Schon mehr wie einmal hat der Herr, der Gott Israels, durch seinen h. Geist sich Männer erweckt, welche die abtrünnigen Kinder bitten und beschwören sollten: lenket eure Herzen zu Gott, bekehret euch, so werdet ihr Hilfe und Heil finden: jetzt aber sendet er den Johannes mit der Predigt der Busse, weil jetzt nicht eine Hilfe, nicht ein Heil im Anzuge begriffen ist, sondern die Hilfe, das Heil sich naht, worauf das Volk von alters her ist getröstet worden. Schaute das Auge der Kinder Israel auch zurück in die Anfänge der Zeit, wenn es vor seinem Gotte am Sabbathe feierte, indem es anbetend ruhte auf dem Werke seiner allmächtigen Hände, welches die Himmel erzählen und die Veste verkündet, so blickt es doch auch hinaus nach dem Ende aller Zeit, denn einen Sabbath hatte der Gott aller Gnade seinem Volke verheissen, wenn die Woche dieser Weltzeit abgelaufen sei, einen Sabbath, grösser als je ein Sabbath gewesen war, denn ruhen sollte es dann nicht mehr unter seinem Weinstocke und Feigenbaume auf dieser alten, von dem Fluch der Sünde schwer getroffenen Erde, sondern unter einem neuen Himmel, der sein Licht Tag und Nacht leuchten lässt, auf einer neuen, unschuldigen, heiligen Erde. Abraham hat auf diese Zukunft gehofft, die Propheten auf diesen grossen Tag das Volk getröstet: jetzt ist die Erlösung nahe. Johannes — das ist das Höchste, welches der Mund des Engels sagen kann — ist der Vorbote dieses grossen Tages, der Vorläufer, der Bahnbereiter dessen, der da kommt. *Καὶ αὐτὸς προελεύσεται* (die Lesart des Sinaiticus προσ-

ἐλεύσεται ist offenbar ein Schreibfehler) ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου, ἐπιστρέφει καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἐτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν ἐτοιμασμένον. Mit καὶ αὐτός wird die Aufmerksamkeit auf die Person des Johannes gelenkt; es fragt sich aber, warum das geschieht. Bengel schreibt: *antitheton ad alios*, v. 16; Meyer nimmt das mit den Worten auf: „Andere wird er Gott zuwenden und er selbst wird u. s. w.“ Es ist nicht recht klar, was Beide damit meinen. Soll es heissen: während er andere Gott zuwendet, geht er vor ihm her; allein muss er sich selbst nicht Gott zuwenden, wenn er ihm vorgehen will! Nach de Wette, Godet u. a. wird die Persönlichkeit des Johannes so nachdrücklich hervorgehoben, um ihn in Beziehung zu der Person des Herrn zu stellen, der da kommt. Allein wir wissen nicht, warum das so energisch geschieht. Sollte etwa der Vermutung vorgebeugt werden, dass der verheissene Sohn der verheissene Messias sei? Es scheint mir das Einfachste zu sein, καὶ αὐτός ganz ohne Rücksicht auf πολλούς und αὐτοῦ zu nehmen, wie v. Hofmann und Keil schon vorgeschlagen haben: es betont die Person des Johannes, weil von ihm etwas ausgesagt werden soll, was weit über die Verkündigung in dem letzten Verse hinausgeht. Er, der Prediger der Busse, welcher in dieser Beziehung mit Vielen rangiert, steht ganz einzig in seiner Art da, denn er ist der Wegbereiter, der unmittelbare Vorgänger dessen, der nach Gottes Verheissung kommen soll. Er und kein Anderer, Er und Keiner nach ihm προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ. Falsch überträgt de Wette das Zeitwort: er wird vor ihm, vorher auftreten; es kann keine Stelle beigebracht werden, welche den Gebrauch des ἐνώπιον von der Zeit belegte: es ist durchaus nur räumlich zu nehmen, vor seinen Augen, vor seinem Angesichte, also in der Gestalt, dass der, vor welchem er hergeht, ihn in das Auge fassen kann, ihn in dem Auge hat, wird er vorhergehen. Er wird, er soll ihm vorangehen, so dass er, der ihm nachfolgt, in seine Fusstapfen eintreten kann. Wer ist nun aber dieser, vor dessen Angesicht er hergeht? Heumann, Valckenaer, Kühnöl, Winer nehmen eine Emphase bei αὐτός an; sie berufen sich auf das letzte Wort der Schüler des Pythagoras: αὐτός ἔφα, und auf das alttestamentliche מִי, welches Deuter. 32, 39. Ps. 37, 5. 105, 27 so vorkomme. Diese Stellen aber besitzen keine Beweiskraft, einmal wird in ihnen der Messias nicht schlechtweg mit מִי bezeichnet und zum zweiten wird bei allen kurz vorher der mit Namen angegeben, auf welchen das *pronomem demonstrativum* abzielt. Wir können zudem auch nicht nachweisen, dass es in damaliger Zeit üblich gewesen sei, den, der da kommen sollte, kurzweg αὐτός zu nennen. Euthymius, Castalio, Bengel verstehen ohne weiteres Christus unter jenem αὐτός. Es geht dies aber in keiner Weise an: der Engel deutet mit keiner Silbe darauf hin, dass er dies beabsichtigt. Er hat in dem Vorhergehenden von dem Herrn, dem Gotte der Kinder Israel, gesprochen, auch in dem Folgenden ist von dem Messias gar nicht die Rede; der Zusammenhang zwingt also mit Calvin, Paulus, de Wette, Meyer, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. ἐνώπιον αὐτοῦ auf Gott selbst zu beziehen. Wie lässt sich aber diese Fassung rechtfertigen? Erscheint denn Gott selbst nach dem Johannes? Die Weissagung des

Alten Testamentes nimmt keinen Anstand, die Erscheinung des Gottes, welcher Israel zu seinem Volke erwählt und Himmel und Erde geschaffen hat, für die Folgezeit in Aussicht zu stellen. Nicht eine andere Person, sondern der Herr Gott will selbst erscheinen. So heisst es bei dem ersten Propheten, Jesaj. 40, 3, dass eine Stimme in der Wüste rufe: bereitet den Weg Jehova und bahnet in der Wüste eine Strasse eurem Gotte. V. 5: Geoffenbart wird die Herrlichkeit Jehovas. V. 9: Sage den Städten Judas: Siehe da, euer Gott. Bei dem letzten Propheten herrscht noch dieselbe Anschauung. Maleachi 3, 1: Siehe, ich sende meinen Engel, welcher den Weg vor mir bereiten wird, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, welchen ihr sucht, und der Engel des Bundes, welchen ihr erwartet. Siehe, er kommt, spricht Jehova Zebaoth. V. 23 f.: Siehe, ich schicke euch Elias, den Propheten, ehe kommt der grosse und schreckliche Tag Jehovas, dass er bekehre das Herz der Väter zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, dass ich nicht komme und schlage die Erde mit dem Banne! Die messianische Zeit bricht also an mit dem Kommen Gottes zu seinem Volke; Gott der Herr naht selber, zieht hinein in seinen Tempel, wohnt nun mitten unter seinem Volke. Das Licht seines Angesichtes leuchtet ihnen, seine Herrlichkeit zeigt sich ihnen ohne Schleier und Hülle. Der Messias heisst Immanuel, Gott bei ihnen, mit ihnen, mitten unter ihnen: in der Person des Messias erscheint Gott der Herr selber. Es ist kein Unterschied zwischen beiden: was der Messias redet und thut, das redet und thut Gott, seine Herrlichkeit ist Gottes Herrlichkeit, seine Selbstoffenbarung die Offenbarung Gottes selber. Mögen der Gott, der da sendet, und der Messias, der gesandt wird, zwei verschiedene Personen sein, so besteht doch durchaus kein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen, sie sind sich nicht bloss verwandt, ähnlich, sondern gleich, wesensgleich. Wir wissen, dass die Propheten ganz im Rechte sind, wenn sie in dieser Weise reden. Das Neue Testament versiegelt alle diese Aussprüche des Alten, es teilt ganz dieselben Grundanschauungen. Der Vater kommt mit, unter und in dem Sohne: der Sohn ist nicht bloss der Repräsentant, — Meyer hätte diesen Ausdruck meiden sollen, denn zum Wesen des Repräsentanten gehört durchaus nicht gleiche Wesenheit — sondern das wesentliche *alter ego*, das Ebenbild, die sichtbare Darstellung des unsichtbaren Gottes. Ich und der Vater sind eins: Philippus, wer mich siehet, der siehet den Vater: das sind die beiden Worte Jesu, welche hier in Betracht kommen. Nötig ist diese Gleichheit des Vaters und des Sohnes, worauf die Berechtigung zu dieser Ausdrucksweise beruht, ja absolut notwendig: wie könnte die Offenbarung Gottes in Christo die letzte, die vollkommenste, die absolute sein, wenn der Sohn dem Vater nicht allweg gleich wäre? Daher ist der Glaubenssatz von Christus dem Sohne, dem *ἡμοούσιος υἱὸς τοῦ θεοῦ* ein Fundamentalartikel; auf ihm steht die Kirche, ohne ihn fällt sie.

Vor dem Herrn, dem Gotte Israels, also dem Gotte der Offenbarung, soll dieser Johannes hergehen; wenn das geschehen soll, so muss dieser Gott selbst, wenn nicht schon im Gehen, im Kommen begriffen sein, so doch zum allerwenigsten daran denken. Eine Erscheinung

Gottes in dieser Welt, die Menschwerdung Gottes wird von dem Engel für die allernächste Zeit verheissen: für die nächste Zeit, denn der, welcher vor ihm hergehen soll, wird jetzt geboren, und Gottes Menschwerdung, denn soll dieser Johannes, der eben in die Welt kommt, ihm vorgehen, so wird er, der nach ihm kommen soll, doch wohl auch da aufstehen und wandeln müssen, wo jener seinen Fuss hingesezt hat. *Ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου* wird Johannes dem kommenden Bundesgotte vorhergehen. Auf die Weissagung des Propheten Maleachi spielt der Engel an: die Boten Gottes sind genau instruiert, wenn es bei ihnen einer Instruktion noch bedarf, und dies ist hier wohl nicht notwendig gewesen, sollte Gottes Engel nicht wissen, was sein und unser Gott vor Zeiten seinen Gerechten auf Erden zugesagt hat! Er spielt auf sie an, nicht ohne die Uebersetzung der Septuaginta stillschweigend zu verbessern. Gott spricht bei Maleachi 3, 23: Siehe, ich sende euch den **אֵלִיָּה הַנָּבִיא**; die griechische Uebersetzung sagt dafür ohne weiteres:

Ἡλίαν τὸν Θεοβήτην. Sie hat damit das ursprüngliche Wort nicht ganz getreu wiedergegeben, sondern missverständlich alteriert. Von dem Thisbiten Elias ist gar keine Rede, sondern von dem Propheten Elias: ich kann freilich Hengstenberg, v. Hofmann, Keil u. a. nicht beipflichten, welche behaupten, dass die alexandrinische Uebersetzung die Erscheinung jenes selbst Elias, also seine persönliche, leibhaftige Wiederkehr in Aussicht stelle, aber zugestehen wird man, dass sie leicht auf diesen Gedanken führte. Dem Prophetenworte hätte die Uebersetzung besser sich so eng als möglich angeschlossen, es ist gefährlich auch nur in einem Wörtlein von der ursprünglichen Fassung abzuweichen und bona fide aus dem Eigenen etwas hinzuzuthun. Aus der ungenauen Uebersetzung der Septuaginta — ich kann nicht annehmen, dass sie erst solche falsche Gedanken erweckt habe — zog der Volksglaube, dass vor dem Messias der Mann aus Thisbe wiedererscheinen werde, Saft und Kraft, er erhielt gewissermassen seine Sanktion. Der Urtext begünstigt einen solchen Aberglauben durchaus nicht, denn der Schlüssel zu diesem Gottesworte ist, wie v. Hofmann richtig gesehen hat, in jenen Stellen gegeben, in welchen es heisst, dass Gott seinen Knecht David den Israeliten zum Könige bestellen wolle Ezech. 37, 24. Dem weitverbreiteten Wahne, von welchem wir in dem Neuen Testamente Matth. 17, 10 ff. Mark. 9, 11 ff. Joh. 1, 21. Matth. 16, 14. Mark. 8, 28. Matth. 27, 47 ff. Mark. 15, 35 ff. die sichersten Zeugnisse finden, tritt das Wort des Engels entgegen, denn es sagt nicht, dass Elias, sondern dass Johannes, der verheissene Sohn des Priesters Zacharias, vor dem Messias hergehen werde *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου*. Nicht Elias, sondern Johannes, eine eliasartige Erscheinung ist also zu erwarten. Calvin fasst *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει* als ein *ἐν διὰ δύοιν*: *spiritum et virtutem*, sagt er, *accipio pro virtute vel excellentia spiritus, qua praeditus fuit Elias, — posterius nomen exegetice additum est ad exprimendam gratiae speciem, qua maxime excelluit Elias, quod scilicet coelesti potentia instructus collapsum Dei cultum mirifice restituerit: talis enim instauratio humana virtute superior erat. Jam quae per Joannem inchoata est, non minus fuit admirabilis: quare non mirum est,*

si eodem dono ipsum quoque ornari oportuit. Kühnöl ist auch noch solcher Ansicht: *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει* heisst nach ihm *ἐν πνεύματι δυνάμεως*. Allein es ist ein *ἐν διὰ δύοῶν* ein Unding: Fritzsche hat in der bekannten Abhandlung zu seinem Commentarius in ev. Matth. 853 ff. dieser Figur das Garaus gemacht. Der Engel erklärt, dass Johannes sowohl in dem Geiste als auch in der Kraft des Elias wirken werde: Geist ist Kraft, sagt de Wette sehr apodiktisch, es ist eine gewisse Wahrheit darin, aber nicht jeder Geist erweist sich — und hierauf kommt hier alles an, da die Rede auf eine Wegbereitung, auf eine Arbeit an den Herzen ausläuft — auch als eine Kraft, die da in Bewegung setzt und von einem grossartigen Erfolge gekrönt wird. Geist und Kraft sind hier als zwei verschiedene Grössen gedacht. Meyer versteht unter *πνεῦμα* die geistige Eigentümlichkeit, wir können ihm nicht ganz Unrecht geben, aber bestimmter hätte hervorgehoben werden müssen, dass dieser Geist, in welchem Johannes vorweggeht, nicht sein selbsteigener Geist, sondern der heilige Gottesgeist ist, wie er ihm insonderheit mitgeteilt wurde, wie er sich in allen seinen Worten und Werken bezeugt. Mit demselben Geiste, mit welchem Elias einst getauft war, wird Johannes getauft werden: ist solch eine Taufe jetzt wieder notwendig, so muss die Zeit des Elias der Zeit des Johannes ausserordentlich gleichen. Jene Zeit war eine Zeit allgemeinen Abfalls; die Masse des Volkes hatte sich dem Baal zugewandt, die Baalspaffen, von dem Königshause offenbar begünstigt und unterstützt, führten das grosse Wort. Ist die Zeit jetzt anders? Sind die Herzen des Volkes nicht im grossen und ganzen Gott entfremdet? Wohl wird in dem Tempel mit ganz besonderem Gepränge dem Gotte Israels gedient, wer aber durch die Wolke des aufsteigenden Opferrauches sich den Blick nicht trüben lässt, erkennt, dass der Greuel der Verwüstung schon auf der heiligen Stätte steht! Und wer sitzt auf dem Throne, ein König, welcher von sich selbst bekennt, dass er mehr Heide, als Jude sei, cf. Joseph. ant. 19, 7, 3 (*Ἕλλησι πλέον ἢ Ἰουδαίους οἰκείως ἔχειν ὁμολογούμενον*), und unter dem Schirme dieses königlichen Hauses herrscht eine Schule, welche statt des belebenden Geistes nur den tötenden Buchstaben treibt. Der Geist des Propheten Elias wird den Johannes beseelen; also der Geist lebendiger Gottesfurcht, die von einem Hinken auf beiden Seiten nichts weiss. Ohne Rückhalt, wie Elias, wird sich Johannes in den Dienst des Gottes begeben, der ihn berufen hat, er wird gegen sich selbst die strengste Zucht üben, aus dem Verkehr mit den Menschen sich möglichst in die Einsamkeit zurückziehen, er wird heraustreten vor alles Volk, wenn es gilt, und, wenn die Obersten im Lande ihn auch mit dem Tod bedrohen, für Gottes Ehre eifern. Wie aber Elias den Gott, für welchen er sein Leben so oft einsetzte, schaute und zwar kommen, aber kommen in einer Gestalt, welche er, der Feuergeist, der wie ein Wetter am liebsten dreingefahren wäre, nicht erwartete, so soll auch der Geist, der auf Johannes ruht, nicht bloss in heiligem Eifer dem Herrn den Weg zubereiten, sondern auch denselben sehen in seinem Vorübergehen, und er wird auch fürs erste denken, er komme im Winde, im Erdbeben, im Feuer, bis dass es ihm endlich klar wird, dass das stille, sanfte Sausen der Gnade dem, der da kommt, einzig und

allein augemessen ist. Die Geistesbeschaffenheit des Elias und des Johannes hat eine ganz auffallende Aehnlichkeit: der Geist Gottes offenbart sich in derselben Weise, nach denselben Richtungen hin in beiden. Wie *ἐν πνεύματι* des Elias, so wird Johannes auch *ἐν δυνάμει Ἰησοῦ* vor dem Herrn hergehen. „Die Macht des Wirkens des Elias,“ sagt Meyer, „wird auch die seinige sein.“ Das Wort ist missverständlich und Weiss hat sehr wohl daran gethan, dass er es mit dem Zusatz versah: „nicht als Wunderthäter (Joh. 10, 41), sondern als Bussprediger.“ Wir geraten leicht in die Versuchung, unter der *δύναμις*, welche dem Elias eignete, seine Wunderwirksamkeit zu verstehen, denn in grossen Wundern erwies es sich, dass Gottes Kraft in ihm war: allein der Engel sucht die *δύναμις*, welche von Elias ausging, nicht in einzelnen Kraftthaten und Wunderzeichen, und ganz mit Recht. Denn jene Wunder geschahen nicht um ihrer selbst willen, sondern waren nur Mittel zum Zwecke. Jene *δυνάμεις* Luk. 10, 13 sollten eine *δύναμις* über die Herzen des Volkes ausüben, sie erschüttern, von den Götzen ablenken, die kein Auge zum Sehen, kein Ohr zum Hören und keine Hand zum Wirken haben, und dem Gotte zuwenden, der allein Wunder thut. Elias hat wirklich mächtig auf das Volk seiner Zeit eingewirkt, eine Kraft ist von ihm ausgegangen und hat lange noch nachgewirkt. Er hat den Glauben an den Baal, den gefährlichsten Nebenbuhler des wahren Gottes bei den Kindern Israel, in seinen Grundvesten wankend gemacht und den Glauben an den Gott der Väter wieder erweckt in den Herzen der Kinder. Elias ist wahrhaft reformatorisch eingeschritten in dem alten Bunde: er war der Wiederhersteller der zerbrochenen Hütte Gottes bei den Menschen: durch Wort und Werk mahnte er unablässig: Zurück zu dem Herrn, eurem Gotte! Wie Elias *ἐν δυνάμει* vor dem Angesichte seines Gottes gewandelt hat, so wird nun Johannes *ἐν δυνάμει* vor dem kommenden Gotte einhergehen. Eine gleiche Kraft wird von ihm ausgehen: zum Stillestehen, zum Sichbedenken wird er das Volk bringen und mit seiner Busspredigt durch Wort und Werk viele zu Gott zurückführen. Viele sage ich mit Bedacht, denn das Alte Testament berichtet nichts davon, dass der heilige Eifer und das energische Auftreten des Elias, des Typus, an allen Herzen gesegnet gewesen wäre. Die Wirksamkeit des Johannes wird weiter gezeichnet, in dem Geist und der Kraft des Elias geht er vor dem Herrn her und seine Aufgabe ist: *ἐπιστρέφει καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων*. Wiederum lehnt sich dieses Engelswort an ein Prophetenwort und zwar abermals an ein Wort des Maleachi an. Es hat fast den Anschein, als wollte dieser Gottesbote, welcher Gottes Volk aus dem Heiligen des Alten Testaments in das Allerheiligste des Neuen Testaments überführen soll, uns recht gefissentlich zu Gemüte führen, wie bei dem letzten der alttestamentlichen Propheten genug Werkstücke hervorspringen, welche Gottes Rat zu diesem Brückenschlagen zwischen der alten und neuen Zeit vorherbestimmt hat. Auf Maleachi 3, 24 bezieht sich dieses Wort: hier spricht Jehova:

הָשִׁיב לְבָאֲבוֹת עַל-בָּנִים וְלִבְּנֵי עַל-אֲבוֹתָם. Die LXX übersetzt:

ὅς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς

τὸν πλησίον αὐτοῦ. Diese Uebertragung hat man in der neueren Zeit angegriffen: Bengel sagt noch nicht offen aus, dass die Prophetenstelle auch den Sinn hat, welchen er in diesem Engelworte findet: *efficiet et Johannes, ut parentes iuxta atque liberi — sint domino parati*; Hofmann aber wollte in seiner Weissagung und Erfüllung 1, 360 f. wirklich dieselbe mit Kimchi, Aben Esra, Michaelis so verstehen, dass das Herz von Vätern samt Söhnen und von Söhnen samt ihren Vätern der Bote Gottes wenden werde. Der scharfsinnige Theologe hat in seiner Auslegung des Lukas diese Fassung selbst fallen lassen, weil beide Teile des Satzes zu sehr ein und dasselbe besagen würden; ich glaube, dass לֵב gar nicht in dem Sinne von *aeque ac* nachgewiesen werden kann. Nach Köhler will die Weissagung aussagen, dass die frommen Ahnherren Israels an den Kindern, welche in dieser letzten Zeit sich bekehren, wieder Gefallen haben würden und diese Epigonen ihrer gottseligen Patriarchen sich von ganzem Herzen freuen würden: allein dann hätte doch zum wenigsten, wie v. Hofmann erinnert, davon ausgegangen werden müssen, dass der Kinder Herz zu den Vätern sich wendet, denn, wenn diese nicht anders gesinnt werden, können die Väter keine anderen Gesinnungen gegen sie hegen. Hengstenberg vertritt die Auffassung, welche sich bereits bei Augustinus de civ. Dei 20, 29, Iken, Kühnöl, Stier findet. Die Väter sind darnach die frommen Vorfahren, die Patriarchen, besonders David und das zu seiner Zeit lebende fromme Geschlecht. Die Herzen der frommen Väter und der gottlosen Söhne sind einander entfremdet. Es fehlt das Band der Einigung, die gemeinsame Liebe zu Gott. Die Väter schämen sich ihrer Kinder, die Kinder ihrer Väter. Die grosse Kluft zwischen beiden wird durch Elias, den Propheten, wieder ausgefüllt. Keil heisst das sowohl in seinem Kommentare zu den kleinen Propheten als auch in dem zu Lukas einfach gut. Nicht zufrieden aber erklärt sich v. Hofmann: in der ersten Hälfte dieses Satzes sollen nach ihm אָבוֹת und בְּנֵי nicht verschiedenen Zeiten, sondern einer Zeit, nämlich der Jetztzeit, angehören, אָבוֹת ist das ältere Geschlecht der Jetztzeit und בְּנֵי das jüngere Geschlecht der Jetztzeit, die unfrohen älteren Leute bekehren sich zu der Frömmigkeit des jüngeren aufwachsenden Geschlechtes und in der zweiten Hälfte sind בְּנֵי und אָבוֹת nicht mehr gleichzeitige Generationen, sondern die Söhne leben, während ihre Väter schon entschlafen sind und zwar in Frieden, während die Söhne noch in Ungerechtigkeit wandeln. Was v. Hofmann zu dieser abweichenden Auslegung bestimmt hat, erkennen wir leicht, Hengstenberg kümmert sich um die zweite Satzhälfte ganz und gar nicht, sie ist nach ihm eine einfache Inversion der ersten und hat also keinen eigenen, besonderen Sinn. Eine Tautologie findet man hier: Keil schreibt: der kommende Elias wird das Herz der Väter in den Söhnen herstellen (d. h. in den Söhnen die Gesinnung und Herzensrichtung der Väter erwecken) und das Herz der Söhne zu ihren Vätern zurückführen, dass sie den frommen Vätern gleich gesinnt werden. Sie ist mir nicht gefällig, doch diese

Tautologie würden wir uns am Ende noch gefallen lassen, wenn mit ihr alles ins glatte gebracht würde. Dies aber ist nicht der Fall. Wo aber ist der Fingerweis, dass jene אבות die Patriarchen, David und seine Zeitgenossen sind, wird nicht durch אבותם der Gedanke nahe gelegt, dass jene Väter gar nicht in einer so fernen Beziehung zu den Söhnen, den Zeitgenossen des Propheten Maleachi, stehen, sondern die leiblichen Väter derselben sind, wofür auch das Suffixum in die Wag-schale fällt? So wenig als mir Hengstenbergs und Keils Fassung zu-sagt, kann die Auslegung v. Hofmanns gebilligt werden. Womit will er beweisen, dass die Söhne, zu welchen das Herz der Väter sich wieder wendet, fromme Jünglinge sind? Der Prophet charakterisiert sie ganz und gar nicht. Womit, dass die Väter in dem zweiten Hemistiche um-gekehrt auf einmal so fromm sind, dass es vortrefflich ist, wenn die Söhne sich zu ihnen wenden? Der Text bietet keinen Anhalt. Der Ausleger fährt nach Belieben hin und her und denkt hinzu und wieder hinweg, was ihm genehm ist. Ich nenne das keine Auslegung, sondern eine Spielerei. Ich sehe nicht ein, warum man nicht bei dem nächsten als dem besten Sinne stehen bleibt. Der, welcher dem Herrn vorgehen soll, wird das Herz der Väter zurückführen zu den Söhnen; das Herz der Väter hat sich demnach von den Söhnen abgewandt, das fehlt in den Vaterherzen, was sie zu den Söhnen hinzieht, die Liebe zu ihrem eigenen Fleisch und Blut ist in ihren Herzen erkaltet. Das Herz der Söhne wird er zu ihren Vätern zurückwenden: die Abneigung ist also nicht eine einseitige, sondern eine gegenseitige. Das Herz der Söhne ist verschlossen ihren Vätern, hat sich von denen, von welchen sie Leben und Wohlthat empfangen haben, ganz zurückgezogen, sie wissen nichts mehr von Ehrfurcht vor Vater und Mutter, von dankbarer Liebe. Erloschen ist das heilige Feuer auf dem Altare Gottes, denn selbst auf dem Herde des Hauses glimmt kein Funke der Liebe noch: aber der Gottesprophet, der dem Herrn vorangehen soll, wird das Feuer wieder anblasen, die erkalteten Herzen erwärmen und zu gottgefälliger Liebe entflammen. So Rosenmüller, Hitzig, Ewald, Bleek u. a. Hengstenberg und zuletzt wieder v. Hofmann wenden gegen diese Auffassung ein, dass die Abwendung der Elternherzen von den Kindern und der Kinderherzen von ihren Eltern keinen richtigen Schluss abgebe, weil es nicht den Gipfel aller Gottlosigkeit bezeichne, über welchen der Bann Jehovas ausgesprochen werden soll. Ich bezweifle sehr, dass diese Theologen mit dieser Behauptung im Rechte sind. Wie stellt der Heiland die Spitze aller Bosheit in seiner Weissagung von dem Ende Jerusalems und der Welt dar? Der Knecht, welcher über die anderen gesetzt war, fängt an seine Mitknechte zu schlagen (Matth. 24, 49); die- weil die Ungerechtigkeit überhand genommen hat, ist die Liebe in vielen erkaltet (ib. V. 12). Ist das nicht ganz richtig? Erst zerreisst das Band, welches den Menschen mit Gott verbindet, dann das Band, welches die Menschen mit einander, die Väter mit den Kindern zusammenhält, denn jenes Band ist ein übernatürliches, geistliches, dieses aber ein natür- liches, fleischliches. Dieselbe Verschiedenheit der Ansichten, welche über die Grundstelle besteht, tritt bei unserer Stelle wieder zu Tage. Bengel

fasst ἐπιστρέφαι absolut: bekehren soll Johannes die Väter samt den Söhnen: *sermo hoc loco ut saepe in praedictionibus est figuratus, concisus et quasi poeticus, hoc sensu: efficit Joannes, ut parentes iuxta atque liberi, inoboedientes iuxta atque iusti, omnis aetatis et indolis homines, sint Domino parati.* Wir weisen diese vorher schon von L. de Dieu vertretene Auffassung ab: ἐπὶ τέσσα gestattet sie schon nicht. Godet will die Köhler'sche Auslegung hier aufrecht erhalten. Der richtige Sinn der Worte scheint ihm aus anderen prophetischen Stellen hervorzugehen, wie diese Jes. 29, 22: Jakob soll nicht mehr zu Schanden werden und sein Antlitz soll nicht mehr erbleichen, wenn er sehen wird seine Kinder, die Werke meiner Hände, und 63, 16: Wenn auch Abraham uns nicht mehr kennete und Israel uns verleugnete, so bist du, Herr, doch unser Gott! Abraham und Jakob hätten im Jenseits beim Blick auf ihre gefallenen Nachkommen schamrot werden und ihre Augen von ihnen abwenden müssen, aber jetzt werden sie infolge der durch Johannes' Thätigkeit bewirkten Umwandlung sich erfreut wieder zu ihnen hinwenden. Allein, wenn man auch geneigt wäre, in der Grundstelle diese Fassung passieren zu lassen, hier wird es ganz und gar nicht angehen, dort wurde durch das zweite Hemistich erklärt, dass die Abwendung des Vaterherzens von den Kindern die Schuld der Kinder war, hier aber fehlt diese zweite Satzhälfte, und so würde jene Abwendung nicht den Kindern zur Last gelegt werden dürfen, sondern einen bedauerlichen Herzenszustand bei den Eltern darthun. Calvin hat wieder die Meinung Augustins aufgenommen: *hic notat angelus, schreibt er, quid potissimum habuerit Joannes simile cum Elia. Mittendum ergo pronuntiat, ut populum dissipatum colligat in fidei unitatem: conversio enim patrum ad filios reductio est in gratiam ex dissidio, unde sequitur, quandam fuisse rupturam, quae populum scinderet atque veluti laceraret. Scimus, Eliae tempore quam horrenda fuerit populi defectio, quam turpiter fuerint degeneres a patribus, ut nihil minus censi deberent quam filii Abrahæ, qui sic disiuncti erant: eos reduxit Elias in sanctum consensum. — Quod hic habetur, corda patrum ad filios, improprium est, quia filios, qui foedifragi erant et desciverant a recta patrum fide, potius converti oportuit. Verum etsi illum conversionis ordinem non ita diserte exprimat evangelista, sensus tamen minime obscurus est, Deum facturum Joannis opera, ut in sanctam concordiam rursus coalescant, qui prius fuerant inter se distracti.* Beza, Calov, Kühnöl folgen: *efficiet, will nach Letzterem der Engel sagen, ut posteri erga Deum eundem habeant animum pium, quem habebant eorum maiores.* Glöckler, Bleek, v. Hofmann, Keil u. a. treten bei. Ich kann auch hiergegen nur, wie gegen die gleiche Auffassung der Grundstelle protestieren. Es ist die Hauptsache hier eingetragen: sind denn die Väter näher nach dem Stande ihrer Herzen zu Gott beschrieben? Fromm sollen sie gewesen sein: woher weiss man das? Der Engel prädicirt sie nicht: die Väter dieser Söhne taugten auch nichts. Sollten aber unter den Vätern die Patriarchen, die Ahnen des Volkes verstanden werden, so hätte, wie Meyer schon ganz richtig bemerkt, zum wenigsten statt καρδίας πατέρων geschrieben werden müssen: καρδίας τῶν πατέρων. Wir entscheiden uns auch hier für den Sinn, welchen wir in der Grundstelle

gefunden haben. Grotius, Wolf, Paulus, Olshausen, Fritzsche, Meyer, de Wette, Weiss u. a. stehen auch auf dieser Seite. Der sittliche Zustand der Zeit, in welche Johannes hineintritt, dass er eine heilsame Thätigkeit ausübe, wird mit diesem Worte gezeichnet: es ist nur ein Zug, aber dieser eine reicht vollkommen aus, um den furchtbaren sittlichen Verfall vor die Augen zu stellen. Wenn es dahin gekommen ist, dass es eines Mannes, der mit dem Geist und der Kraft des Elias ausgerüstet ist, bedarf, um die Herzen der Väter in Liebe zu den Kindern wieder zu wenden, wie muss diese Liebe, welche die erste Liebe ist unter allen, erloschen sein! Wenn die Herzen der Väter von den Söhnen sich abgewendet haben, wie muss das Herz des Menschen von seinem Nächsten sich zurückgezogen haben und von seinem Gotte abgefallen sein! Johannes soll hier eingreifen; ob es ihm glücken wird, das auszurichten, wozu er gesandt ist, wird nicht bestimmt ausgesagt, allein angedeutet wird es. Erstens dadurch, dass Gott ihn sendet: würde er ihn senden, wenn er im Geiste voraussähe, dass er doch nichts erreicht? Zweitens dadurch, dass es schliesslich heisst, er soll ein bereitetes Volk beschaffen: kann er das Gott darstellen, wenn ihm die Erweckung der Liebe in den Herzen der Eltern nicht bei vielen gelingt? Wie wir die folgenden Worte zu verbinden haben, ist streitig. *Καὶ ἀπειθεῖς ἐν φόβῳ δικαίων* ist kein vollständiger Satz: Glöckler zieht daher *καὶ ἀπειθεῖς* zu dem Vorhergehenden, Bos, Elsner, D. Schulz u. a. nehmen dafür aus dem Folgenden *ἐτοιμάσαι* hinzu und fassen die dann noch übrig bleibenden Worte als eine Apposition. Es muss nach ihnen übersetzt werden: und die Ungehorsamen *ἐν φόβῳ δικαίων* dem Herrn zuzurichten, oder zuzurichten als ein (dem Herrn) bereitetes Volk. Ich kann diese Verbindung ebenso wenig als die von Glöckler angeratene empfehlen: jene hat den Tenor der Grundstelle und *καὶ* vor *ἀπειθεῖς* gegen sich, letzteres müsste mit „und zwar“ übersetzt werden, was keinen rechten Verstand hat, diese aber verstösst schon gegen den *parallelismus membrorum*; führt nämlich in dem ersten Hemistiche *ἐπιστρέφαι* den Satz an, so wird auch, wenn das zweite Hemistich ein Zeitwort hat, *ἐτοιμάσαι* an die Spitze des Satzes zu treten haben. Wir schliessen uns deshalb den anderen Auslegern an, welche zu *ἀπειθεῖς ἐν φόβῳ δικαίων* aus dem vorhergegangenen *ἐπιστρέφαι* ergänzen. Hinlenken soll Johannes also die *ἀπειθεῖς ἐν φόβῳ δικαίων*. Was heisst *ἀπειθεῖς*, wer ist darunter gemeint? Die Vulgata übersetzt: *increduli*, Luther, Calvin, Elsner u. a. folgen: allein richtig ist das schwerlich. Paulus, welcher von dem Gehorsam des Glaubens spricht, könnte wohl einmal diese Bedeutung dem *ἀπειθής* beilegen, der Engel, welcher zu Zacharias redet, kann aber dieses Adjektiv nur in dem alttestamentlichen Sinne gebrauchen. *Ἀπειθεῖς* sind die Ungehorsamen, welche dem Worte, dem Gebote, das sie hören, den Gehorsam versagen: die Ungehorsamen hier sind aber nicht gerade ihren Eltern unwillfährig, die Rede geht von dem Besonderen zum Allgemeinen über, sie sind dem widerspenstig, welchem die *ἐν φόβῳ δικαίων* Wandelnden in allen Stücken folgen, also Gott, welcher, was recht und was unrecht ist, für immer und ewig normiert hat. Die alten Ausleger suchen diese *ἀπειθεῖς* nicht ausserhalb des

Hauses Israel, Godet aber meint, die Heiden könnten ebenso gut wie die Juden also genannt werden: an und für sich geht das an, nur nicht hier, denn die Mission des Vorläufers Christi wird wie die Mission des ins Fleisch gekommenen Sohnes Gottes auf die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel beschränkt. Verkehrt ist es von Theophylact, dass er unter den Ungehorsamen hier wie unter den Vätern vorhin die Juden und unter den Gerechten hier wie unter den Söhnen dort die Apostel versteht, welche ja allesamt jüdische Väter hatten, denn Johannes hatte nicht die Aufgabe empfangen, den Aposteln Eingang zu verschaffen, diese traten erst auf den Plan, nachdem jener schon lang getötet war. Die ἀπειθεῖς, die auf Gottes Gebot nicht achtenden Kinder Israel soll der Vorläufer des Heilandes hinwenden ἐν φρονήσει δικαίων. Diese Worte lassen sich, wie Elsner schon nachgewiesen hat, sehr verschieden fassen. Man hat ἐπιστρέφει absolut genommen und gesagt: Johannes bekehrt die Ungehorsamen in der Sinn- und Denkweise, in der Gesinnung, in der Einsicht (vgl. Schmidt, gr. Syn. 3, 636) der oder des Gerechten, indem er wie ein Gerechter oder an das, was recht ist, denkt, aber auch: Johannes bekehrt die Ungehorsamen in der Sinn- und Denkweise, in der Gesinnung oder Einsicht der oder des Gerechten, indem er sich bemüht, ihnen diese Gesinnung oder Einsicht beizubringen, oder indem er ihnen diese Sinn- und Denkweise, diese Gesinnung oder Einsicht einpflanzt. Was für das erste den Genetiv τῶν δικαίων anlangt, so kann ich mich nicht entschliessen, ihn mit Bos, Raphel, Elsner, Paulus u. a. als eine Neutralform zu betrachten: τὰ δίκαια gleich τὸ δίκαιον, das, was recht ist, ist in dem Neuen wie in dem Alten Testamente unerhört. Von οἱ δίκαιοι ist τῶν δικαίων abzuleiten: wir nähern uns damit auch der Grundstelle, mit welcher der Engel hier mit grosser Freiheit umspringt, indem er statt בְּנֵי אֱלֹהִים ἀπειθεῖς setzt und statt אֲבוֹתָם τῶν δι-

καίων. Er entfernt sich allerdings von dem Buchstaben, trifft aber den Sinn jener Stelle ganz richtig, denn die Söhne sind dort als Ungehorsame und ihre Väter als Gerechte gedacht. Schwerlich will der Bote Gottes bemerken, in welchem Geiste der, den Gott jetzt verheisst, sein Werk an den Herzen der Kinder Israel treiben werde; aus dem, was er schon gesagt hat, erhellt, dass die reinsten, edelsten Motive den Johannes bestimmen. Es bleibt also nichts übrig, als ἐν φρονήσει δικαίων auf die ἀπειθεῖς zu beziehen: giebt es nun das Mittel oder das Ziel an, was bei ihrer Lenkung ins Auge gefasst wird? Das Mittel will nicht recht passen, denn die ἀπειθεῖς sind vollständig schon herumgeholt, wenn die φρόνησις τῶν δικαίων sie beseelt. Es empfiehlt sich also, diese Worte als Bezeichnung des Zieles zu nehmen: Johannes soll die Ungehorsamen zu der φρόνησις τῶν δικαίων hinführen. Die Präposition ist hier ganz am Orte: Bengel bemerkt: *in prudentia, inquit angelus, non in prudentiam. Sensus eorum, qui iusti sunt, in conversione protinus induitur.* Nicht bloss zu dieser φρόνησις soll Johannes hinführen, sondern in sie hineinführen und zwar in dieser Weise, dass diese φρόνησις Bestand hat, ein bleibender Besitz des inwendigen Menschen wird. So auch Meyer, Bleek, Godet. Was ist nun aber φρόνησις hier? Die Vulgata, Luther, Calvin, Elsner,

Gelpke, Godet, selbst Meyer (praktische Intelligenz) u. a. antworten: Weisheit, Klugheit; Kühnöl, de Wette, Bleek, Weiss, v. Hofmann, Keil aber: Gesinnung. Beides ist möglich, denn nach Schmidt bedeutet auch bei Klassikern *φρόνησις* vielfach die Vernunft, die Besonnenheit, so dass es nahe an den Begriff von *σωφροσύνη* streift, doch ziehen wir die letztere Fassung vor, weil einestheils zwischen *καρδίας* und *φρονήσει* in diesem Sinne eine engere Verwandtschaft besteht, und andernteils der Ungehorsam, welchem hier die *φρόνησις δικαίων* gegenübersteht, in der Gesinnung, und nicht in der Intelligenz seine Wurzeln hat.

Der Satz *ἐτοιμάσαι κύριον λαὸν κατεσκευασμένον* hängt nicht, wie Meyer meint, von dem letzten ab, sondern steht mit demselben ganz gleichberechtigt da, wie Bengel schon angiebt: *asyndeton ad convertendum, ad parandum*. Dadurch, dass Johannes diese Arbeit an den Herzen der Kinder und der Ungehorsamen treibt, bereitet er dem Herrn, der da kommt, das Volk zu: das Engelwort biegt wieder zu dem Anfang um und deutet damit an, dass es zu seinem Abschlusse gelangt ist. Der *κύριος*, dem das Volk zubereitet wird, ist nicht, wie Theophylactus und viele mit ihm wollen, Christus, sondern der Herr, von welchem vorher die Rede war, der Bundesgott Israels, denn dessen Ankunft in diese Welt hat der Engel soeben angesagt. Einen Pleonasmus, eine Tautologie finden hier viele in den Worten *ἐτοιμάσαι λαὸν κατεσκευασμένον*. Grotius sagt: *neque offendere nos debet, quod bis idem dici videtur, quia ἐτοιμάζειν et κατασκευάζειν sensu vix differunt, quum eius modi πλεονασμοῖς abundet sermo hebraeus et hellenisticus*. Kühnöl wollte dem Uebelstande damit abhelfen, dass er dem *ἐτοιμάζειν* hier eine ganz besondere Bedeutung unterlegte: *ἐτοιμάζειν vertamus colligere, congerere, ut legitur infra 12, 20 et positum quoque exstat verbum יָבַן Josua, 1, 11.*

Allein der Rettungsversuch des besorgten Mannes konnte nicht gut ausfallen, denn, wie Bleek schon anmerkt, hat an den beiden angezogenen Stellen *ἐτοιμάζειν* keinen andern als den üblichen Sinn: zurüsten, bereiten. Ist wirklich ein Pleonasmus in den Worten des Engels? Bengel wehrt solch einen Gedanken schon ab: *parandus populus, ne dominus populum imparatum inveniens, maiestate sua obterat, Maleachi 3, 24. Populus instructus, Johanni populum paranti obtemperans, domino obediens non iam habens talia corda, quae describuntur, Prov. 15, 7.* Allerdings sind, wie Bleek sagt, die beiden Zeitwörter *ἐτοιμάζειν* und *κατασκευάζειν* nicht wesentlich dem Sinne nach unterschieden, aber sie lassen sich an diesem Orte doch recht gut aus einander halten. Richtig giebt Godet an, dass *ἐτοιμάσαι* sich auf das Verhältniß des Johannes zu dem Volke und *κατεσκευασμένον* auf das des Volkes zu dem Messias beziehe; Johannes richte das Volk so zu, dass es bereit, disponiert sei, den Messias zu empfangen. Die Wirkung, das Resultat der Arbeit des Johannes, seines *ἐτοιμάζειν*, ist dieser *λαὸς κατεσκευασμένος*. Glückler lässt das Volk, welches Gottes Eigentum von seinen Vätern her ist, nicht durch Johannes ein *κατεσκευασμένος* werden, sondern die Propheten haben es in diesen Zustand versetzt. Allein, das geht in keiner Weise an, denn die Sittenschilderung in dem vorhergehenden Verse liefert den Beweis, dass von

einer Vorbereitung des Volkes amnoch nicht die Rede sein kann. Nur dem Johannes ist es zu verdanken, wenn der kommende Herr ein auf seine Erscheinung einigermassen zubereitetes Volk findet.

Der Engel Gottes hat seine Botschaft ausgerichtet. Die grosse Zeit, welche ein zubereitetes Volk, grosse Männer fordert, ist im Aufgange begriffen. Gehört der Priester, dem die erste Kunde wird, zu diesen Grossen und Bereiteten? Bricht er jetzt, da er aus dem Munde eines Engels, eines Boten Gottes, in dem Heiligtume, in dem Hause Gottes vernimmt, dass das Gebet um den Messias, welches er soeben vor ihn gebracht hatte, samt dem Gebete, welches er vordem so oft gethan, aber aufgegeben hatte, da er über den Willen Gottes meinte klar zu sein, erhört sei, in einen Psalm aus höherem Chore aus? Nimmt er wenigstens die Verheissung in Glauben an? *Sequitur*, so skizziert Calvin kurz und gut den Inhalt der folgenden Verse, *Zachariae dubitatio et poena, quam de eius infidelitate sumpsit dominus*. Statt laut aufzujauchzen, zweifelt er, statt Gott Lob und Ehre zu geben, begehrt er, dass ihm noch ein Zeichen gegeben werde. Die Antwort auf dieses Gnadenwort Gottes, auf dieses Evangelium lautet: *κατά τι γνώσομαι τοῦτο*; Glückler versteht diese Frage nicht, wenn er sie auslegt: warum erfahre ich das, warum wird mir das mitgeteilt? Er macht das Uebel noch schlimmer durch die Bemerkung, dass Zacharias nicht den Grund und die Ursache dieser Mitteilung erfahren wolle, sondern frage, warum man ihn so behandle und verspote, wozu dieser Spott mit ihm dienen solle, da er der festen Ueberzeugung sei, diese Mitteilung verheisse etwas Unmögliches und sei deshalb eine Betrügerei und Vorspiegelung. Der Sinn dieses *κατά τι γνώσομαι τοῦτο* ist ausser allem Zweifel: er steht aus Gen. 15, 8 fest. Dort fragt Abraham, welcher von Gott die Verheissung erhalten hat, dass er und sein Same so unzählbar wie die

Sterne an dem Himmel sein und das Land Canaan besitzen soll: **בְּמַה עָדָתָּ**

κατά τι γνώσομαι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν. Nach einem Zeichen fragt Zacharias, daraus er erkennen kann, dass es mit der Verheissung Gott ein heiliger Ernst sei: er will ein Unterpfand, eine Bürgschaft haben. Er meint zu dieser Forderung das vollste Recht zu besitzen: *ἐγὼ γάρ εἰμι προσβύτης καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς*. Er ist alt — wie alt, können wir selbst annähernd nicht feststellen, da der Priester nicht mit einem bestimmten Jahre sich zur Ruhe setzen musste — und sein Weib ist auch in vorgeschrittenem Lebensalter: wie soll er glauben, dass sie einen Sohn noch erhalten? Es ist nach menschlichem Urteile nicht mehr möglich. Wir erstaunen über eine solche Rede. Nicht ein gewöhnlicher Israelit, sondern ein Priester redet, und nicht gegen einen Menschen, sondern gegen Gottes Engel, ja vor Gottes Angesicht, im Hause Gottes lässt er sich also aus. Ist Gott ein Ding unmöglich? Hat dem Abraham die Sarah nicht auch im Alter noch einen Sohn geboren nach der Verheissung? Abraham glaubte, so wird uns Gen. 15, 6 ausdrücklich berichtet, jener Verheissung: und was thut Zacharias? Hat v. Hofmann recht, wenn er hier gegen alle Ausleger vor ihm Stellung nimmt und spricht: „so will auch Zacharias etwas haben, dem nach, auf

das hin er das Verheissene sich denke (vgl. Luk. 12, 46), was es ihm denkbar mache: ein Begehren, welches nicht in einem Zweifeln seinen Grund hat, sondern in einer Schwachheit des Glaubens, die der Nachhilfe bedarf, welche sie über die Undenkbarkeit des Verheissenen hinweghebe, die aber andererseits hier beim ersten Anfang der evangelischen Geschichten, wie noch beim Schlusse derselben (vgl. 24, 41) beweist, dass ihr Wunderbares nicht leichthin Glauben gefunden hat.“ Ich kann dem nicht beipflichten: an der Undenkbarkeit dieser Verheissung soll Zacharias sich allein stossen, glauben soll er, nur nicht begreifen, wie solches möglich sei? Aber seit wann haben wir, wenn Gott uns etwas verheisst, zu fragen, wie das denn zugehen soll: wir haben nicht darnach zu fragen, Gott wird, was er verheisst, schon zu Stande bringen; wer fragt, wie solches geschehen soll, der fragt, weil er an Gottes Allmacht und Weisheit nicht glaubt, d. h. er fragt, weil er nicht glaubt. Ich stimme Calvin vollständig bei, welcher zu dieser Stelle bemerkt: *porro causa diffidentiae in Zacharia fuit, quod in ordine naturae subsistens Dei potentiae minus tribuit, quam decebat. Nimium enim restricte et maligne sentiunt de operibus Dei, qui non plus facturum credunt, quam secundum naturam credibile est, quasi eius manus vel sensui nostro subiecta vel terrenis mediis inclusa esset. Atqui fidei proprium est, longe plus credere, quam fieri posse carnis ratio dictet. Non dubitavit Zacharias, esset vox Dei necne, sed quum nimis defixus esset in mundo, obrepsit in eius mentem obliqua dubitatio, futurumne esset, quod audierat. Ac ea in re non levem Deo fecit iniuriam, quia perinde erat, acsi secum disputaret, veraxne habendus esset Deus, quem constabat locutum esse. Quamquam sciendum est, non ita incredulum fuisse Zachariam, ut prorsus a fide descisceret. Est enim generalis fides, quae promissionem aeternae salutis amplectitur et gratuita adoptionis testimonium. Quemadmodum autem, postquam nos semel recepit Deus in gratiam, specialiter multa promittit, quod nos pascet, eripiet ex periculis, erit vindex innocentiae nostrae, vitam tuebitur, ita specialis quaedam est fides, quae singulis huius modi promissionibus respondet. Fiet igitur interdum, ut quispiam de peccatorum remissione et salute sua Deo fidens in parte aliqua vacillet: nam vel nimium trepidabit in mortis periculo, vel de victu quotidiano nimium erit anxius, vel nimium perplexus erit in suis consiliis. Talis fuit Zachariae incredulitas, quia scilicet fidei radicem ac fundamentum tenens tantum una in parte haesitavit, an Deus filium illi daturus esset.*

Auf diese Frage des Zacharias antwortet der Engel nicht, denn es ist nicht Gottes Art und Weise, sich mit dem zweifelnden Menschen in eine Disputation einzulassen. Ein Zeichen hat Zacharias begehrt, ein Zeichen wird ihm auch gewährt, aber ein Zeichen, wie er es nicht gewünscht hatte, ein Strafzeichen an seinem eigenen Leibe. An dem Gliede, damit er gesündigt hat, wird er gestraft. Der Engel antwortet: *ἐγὼ εἰμι Ἰαβούλ, ὁ παροστηζὼς ἑνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἀπεστέλῃν λαλῆσαι πρὸς σὲ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα.* Der Sprecher sagt, wer er ist, betont seine Stellung zu Gott, nicht wie man nach Meyer vermuten könnte, um zu begründen, dass er ein Recht hat, ihm eine Strafe zuzuerkennen, sondern, wie Weiss es gebessert hat, darzuthun, warum der Unglaube seines Hörers so straf-

würdig ist. Zacharias äussert Bedenken ihm gegenüber, zweifelt an der Verheissung, welche er ihm zugetragen hat. Wie kann der Mensch zweifeln, ob es also sein wird? Er ist ja ein solcher, dass ihm unbedingt jedermann Glauben schenken muss. Mit gutem Grunde steht daher ἐγώ an der Tonstelle, entscheidend fällt seine Persönlichkeit in die Wagschale. Er hat ihm die Verheissung überbracht, er, welcher niemand Geringeres ist als Γαβριήλ. Dass Zacharias in dem, welcher mit ihm sprach, nicht einen Engel erkannt haben sollte, ist kaum zu glauben. Richtig ist, dass wir, die wir die Geschichte lesen, sofort wissen, es ist ein Engel, und dass es der Mann, welchem die Erscheinung zu teil ward, nicht gleich wissen musste, was v. Hofmann im Schriftbeweise 1, 344 betont: allein wer sollte wohl dem Priester in dem Tempel sich nahen? Kein Mensch verhielt sich in dieser Stunde noch irgendwo in demselben, und aus dem εἰσηκούσθη konnte er schliessen, dass es ein Gottesbote sei, denn die Erhörung hing doch von dem Gott ab, zu welchem er gebetet hatte. Dass dieser Engel aber Gabriel sei, konnte er nicht wissen: denn dass Gabriel der Engel sei, welcher besondere Gottesoffenbarungen vermittele, behaupten wohl Hitzig, der Prophet Ezechiel S. 66 und Hengstenberg, Christol. 3, 1, 21, aber die h. Schrift lehrt es nirgends. Wollte der Engel von ihm gekannt und mit Namen genannt sein, so musste er sich ihm zuvor mit Namen vorstellen, wie er schon dem Propheten Daniel 8, 16 mit Namen genannt worden war. Aus dieser Stelle, wie aus 9, 21 war dem Priester Gabriel bekannt als ein Engel Gottes: ausserdem wird er in dem Alten Testamente, selbst in den Apokryphen nicht weiter erwähnt. Was für einen Engel haben wir uns zu denken: einen gewöhnlichen oder einen hervorragenden, also einen Engel oder einen Engelfürsten, einen Erzengel? Die weitere Aussage, dass er sei Gabriel ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ giebt uns keinen Aufschluss. Kühnöl, de Wette, v. Hofmann u. a. machen schon ganz richtig darauf aufmerksam, dass die Redensart „vor dem Angesichte jemandes stehen“ bedeute ihm dienen, was aus 1 Reg. 10, 8. 12, 6. 17, 1. Esth. 4, 5 hervorgeht. Grotius fordert allerdings schon eine emphatische Bedeutung: *loquutio ex aulis orientalibus sumta: tantumdem enim est, quasi dicat, non quemvis ministrum, sed satrapam se esse regni coelestis*. Olshausen, Hengstenberg fassen diese Bezeichnung auch als Nomenklatur einer bestimmten Engelklasse, de Wette, Meyer, Godet, Hahn (Theol. des N. T. 1, 286) als Signalement eines Erzengels. Wenn man sich jedoch des Wortes Christi erinnert von den Engeln, welche über den kleinen Kindern wachen (Matth. 18, 10), so wird, wenn man nicht jedem Kinde einen Erzengel zuteilen will, was nicht gehen würde, weil nach Tob. 12, 15 und Apoc. 8, 2 nur sieben Erzengel angenommen werden, zuzugestehen sein, dass das Stehen vor dem Angesichte Gottes nicht der ausschliessliche Vorzug der Engelfürsten ist. Gegen die Vorstellung, dass es solche Häupter von Engelabteilungen giebt, erklärt sich v. Hofmann (Schriftbem. 1, 338 ff.); allein zwingende Gründe bringt er nicht bei. Dass unter den himmlischen Geistern Unterschiede stattfinden, lehrt das Neue Testament ausdrücklich, man denke nur an Rom. 8, 38. Eph. 6, 12, und dass es unter der Menge der himmlischen Heerscharen

ἀρχάγγελοι giebt, erhellt aus 1 Thess. 4, 16 und Jud. V. 9: ist nun aber Gabriel, welcher hier spricht und nur als ἄγγελος κυρίου V. 11 u. V. 26 als ὁ ἄγγελος Γαβριήλ eingeführt wird, unter diese Erzengel zu ordnen? Ich trage kein Bedenken, dies zu thun. Mir scheint dafür zu sprechen, dass dieser Engel einen Namen trägt und dass er diesen insonderheit trägt Γαβριήλ. Ein Namenloser aus dem Engelchore ist er nicht; ist es wohl angemessen, dass die Fürsten der Engel uns ihrem Namen nach ganz unbekannt bleiben und ein untergeordneter Geist uns mit Namen bekannt wird? Unser Gott ist ein Gott der Ordnung, und wider alle Ordnung wäre es, wenn ein niederes himmlisches Wesen auf Kosten der höheren in dieser Weise bevorzugt würde. Γαβριήλ, so heisst dieser Engel, das ist auf deutsch Mann Gottes: führt er diesen Namen, so kann er ihn nur um deswillen führen, dass er in ganz eminentem Sinne der Mann Gottes, der Mann ist, der Gott eigentümlich zugehört, als sein Dienstmann, als sein erster Bediensteter. Wie könnte aber unter den Erzengeln dieser Engel *par excellence* fehlen? Als der Mann Gottes muss er an ihrer Spitze sich befinden. Zu diesen sprachlichen Gründen treten noch sachliche. Godet macht geltend, dass, während Michael als Gottes streitbarer Held erscheint und die Feinde des Allmächtigen überwindet, Gabriel der Evangelist Gottes sei und seine Gnade den Menschen verkündet. Wir lassen das auf sich beruhen und sagen lieber: die Ankunft seines eingeborenen Sohnes will der Gott aller Gnade jetzt, da die Zeit erfüllt ist, anmelden, wird da wohl ein untergeordneter Geist der Bote sein? Die grösste Gottesgabe sollte durch einen geringen Gottesdiener angekündigt werden? Wenn der, welcher hier auf Erden dem Herrn den Weg bereiten sollte, der Grösste von allen ist, die je von Weibern geboren worden sind (Matth. 11, 11), so wird auch der Geist, der da ansagt, dass der Herr der Herrlichkeit im Begriffe ist zu kommen, der Grösste von allen sein, welche Gott zur Verfügung stehen.

Glauben zu fordern hat der, welcher mit Zacharias vor dem Angesichte Gottes redet, ein unbestreitbares Recht, weil er erstens Gabriel ist, ein dem Allerhöchsten dienender Geist, und weil er zweitens nicht redet aus eigenem Willen und Wollen, sondern lediglich als der Mundbote seines Herrn. Καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σέ καὶ εὐαγγελισασδαί σοι ταῦτα. Als Gesandter steht er also da und er hat diese seine Würde und Stellung nicht verborgen gehalten: er gab sich gleich im Anfange als Gottes Gesandter zu erkennen. Hat er nicht gesagt: εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου. Woher weiss er, dass des Priesters Bitte erhört worden ist, wenn der Gott Israels, zu welchem jener gefleht hat, ihm nicht eröffnet hat, dass er jetzt dieses Gebet gnädig erhören wolle. Gesandt hat ihn der Herr, vor dessen Angesicht er steht, und zwar mit einer Sendung beauftragt, zu einer Botschaft ausgerüstet, vgl. Schmidt, gr. Syn. 3, 158, λαλῆσαι πρὸς σέ: er hat nur den Auftrag empfangen, zu ihm zu reden und nicht mit ihm sich zu unterreden, er soll ihm also nur eine Mittheilung machen, sich aber jedes weiteren Gespräches mit ihm enthalten. Er hat ihm etwas vertraulich, freundschaftlich zu sagen, denn das ist die signifikante Bedeutung von λαλεῖν, vgl. Schmidt 1, 86. Und was er ihm zu sagen hat, ist eine gute, erfreuliche Botschaft, εὐαγγελισασδαί

σοι ταῦτα. Ein Evangelium, ja das Evangelium, nach welchem das Herz des Priesters sich gesehnt hat, trägt er ihm zu, und er findet für sein Gotteswort, für sein Evangelium keinen Glauben! In der Person dessen, der ihm diese Mitteilungen gemacht hat, beleidigt Zacharias den, welcher ihn sendet. Hier in dem Tempel, in Gottes Haus hat er an dem Hausherrn sich schwer vergangen. Zum ersten Mal erscheint hier das von *εὐαγγέλιον* abgeleitete Zeitwort, welches die LXX auch schon kennt: dieselbe hat auch mehrfach das Aktivum *εὐαγγελίζεω*, wie 2 Sam. 18, 19, welches im Neuen Testament nur zweimal und zwar Apoc. 10, 7 u. 14, 6 getroffen wird. Das Passivum *εὐαγγελίζεσθαι* ist das Gewöhnliche, dasselbe hat allermeist aktive, gelegentlich aber auch wie Matth. 11, 5. Luk. 7, 22. Gal. 1, 11. Ebr. 4, 2. 1 Petr. 1, 25. 4, 6 passive Bedeutung. Die Person, welcher ein *εὐαγγέλιον* verkündet wird, steht fast immer in dem Dativ, wie hier, doch bisweilen auch in dem Akkusativ, wie z. B. Luk. 3, 18. Act. 8, 25 u. 40. 13, 32. 14, 15, 21. 1 Petr. 1, 12. Apoc. 14, 6. Das Objekt der Verkündigung tritt in den Akkusativ, wie hier, 2, 10. Ganz entsprechend giebt der Nominativ, welcher bei dem passivisch gebrauchten *εὐαγγελίζεσθαι* steht, entweder die Sache, die verkündigt wird, oder die Person an, der verkündigt werden soll, vgl. Luk. 16, 16. Gal. 1, 11. 1 Petr. 1, 25 zum ersten und Matth. 11, 5. Luk. 7, 22. Ebr. 4, 2 u. 6 zum letzteren. In dem Neuen Testamente kommt *εὐαγγελίζεσθαι* aber nie mehr in dem allgemeinen Sinne vor, eine frohe Botschaft verkünden, sondern alle Wege nur in dem ganz bestimmten, die frohe Botschaft von dem Heile in Christus ausbreiten. Richtig bemerkt Bleek: „Schon im Alten Testamente ist *εὐαγγελίζεσθαι* öfters in Beziehung auf die Ankündigung des grossen Heiles gesetzt, welches Gott der Herr seinem Volke bestimmt und ihm durch den Mund der Propheten verheissen hat. So Jesaja 60, 6: καὶ τὸ σωτήριον κυρίου εὐαγγελιοῦνται. 61, 1: ἔχρισέ με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς (מְבִשֵּׁר לְפָנַי); und so steht *εὐαγγελιζόμενοι* Joel 2, 32 von denjenigen, denen diese Heilsbotschaft angekündigt wird, so wie anderswo im aktiven Sinne von denjenigen, welche dieselbe im Auftrage Gottes verkündigen, im hebräischen מְבִשֵּׁר, Ps. 68, 12. Jes. 40, 9. 52, 7. Nah. 2, 1. Dieses Heil ist nun aber kein anderes als das messianische, dessen Erwartung sich durch die ganze Geschichte des Alten Testaments hindurchzieht, worauf der Blick aller Propheten gerichtet war und welches nach dem Ratschlusse Gottes seine wahrhafte, wesentliche Erfüllung in der Erscheinung Jesu Christi auf Erden und in der Gründung des Reiches Gottes durch ihn finden sollte.“ In diesem spezifischen Sinne fassen wir auch hier in den Propyläen des Neuen Testaments dieses Wort, denn der Engel meldet ja auf das bestimmteste den Anbruch dieser grossen Heilsperiode, die Ankunft des Messias in dieser Welt. Die Heilsbotschaft verkündet Gabriel und Zacharias nimmt sie nicht mit freudigem Glauben an. Das ist ein böses Vorzeichen, das ist eine schlimme Realweissagung davon, dass der Glaube nicht jedermanns Ding ist, dass das Evangelium sich auf Widerspruch, auf Kampf muss gefasst machen.

Dargestellt hat der Bote Gottes, warum er ein Recht hat, Glauben zu fordern: sein Unrecht musste dem Zacharias jetzt einleuchten. Die

Strafe, welche ihm nun auferlegt wird, trifft ihn, wie er selbst zugestehen muss, nicht mit Unrecht. Καὶ ἰδοὺ ἔσθ' σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, ἄχρις ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, οἴσιντες πληρωθήσονται (der Codex Cantabrigiensis liest dafür πληροῦνται) εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν. Theophylactus, Euthymius, Grotius u. a. mit ihnen fanden hier eine Tautologie und nehmen daher an, σιωπᾶν hic esse surdum fieri, praesertim cum הָרָשׁ u. הָחָרָשׁ Hebraeis et silere et obsurdescere significet, quod per παρὰ σιωπᾶν vertunt LXX. etiam quibus locis propria esse videtur obsurdescendi significatio: unde et adiectivum הָרָשׁ surdus, Levit. 19, 14 et alibi. Certe Zachariae etiam audiendi facultatem esse ademptam, satis ex eo adparet, quod infra amici dicuntur ipsum nutibus alloquuti, quod tamen in angeli verbis subtebatur, nisi vocis σιωπᾶν eam, quam dico, admittamus κατάχρησιν. Allein mit Recht hat Kühnöl schon dagegen ausgeführt, dass ein solcher Sprachgebrauch bei σιωπᾶν geradezu unerhört ist: er selbst sucht so zu helfen, dass er ein und dasselbe einmal positiv und dann negativ lässt ausgesagt werden. Wir würden ihm angesichts von Joh. 1, 20 beipflichten, wenn kein anderer Ausweg möglich wäre: allein angemessener ist es, mit de Wette, Bleek, Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil dem Fingerweise Bengels zu folgen, welcher sagt: σιωπῶν, silens, actu — μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, non valens loqui, privatione facultatis, conf. v. 64: os et lingua. Wenn der Engel nur spräche; ἔσθ' σιωπῶν, so könnte das auch so verstanden werden, dass er dem Zacharias Schweigen gebietet; erst das μὴ δυνάμενος λαλῆσαι drückt aus, dass dieses Schweigen nicht ein in Gehorsam übernommenes, freiwilliges ist, sondern in einem physischen Unvermögen, in einer Hemmung der Sprachorgane seinen Grund hat. Damit wird Paulus Meinung, dass Zacharias aus eigenem Entschlusse stumm geworden sei, hinfällig: wenn er auch hätte reden wollen, hätte er es nicht gekonnt, seine Zunge war, wir wissen nicht in welcher Weise, gebunden. Wenn Paulus ausserdem versucht, diese Stummheit auf einen Schlaganfall zurückzuführen, welchen der Priester, als er die himmlische Erscheinung erblickte, vor Schreck erlitten habe, und Lange in ihr eine Folge der Gemüterschütterung findet, welche mit der Vision verbunden war, so können wir beiden nicht recht geben. Wir leugnen eine solche Möglichkeit nicht, nur behaupten wir, dass sie hier am falschen Orte angebracht werde. Hat Schrecken den Zacharias übermannt, so ist also das Wort des Engels: μὴ φοβοῦ in den Wind geredet gewesen: ich kann das nicht glauben. Wie das gleiche Wort des Engels in der heiligen Weihnacht bei den Hirten nicht seine Wirkung verfehlte, so kann auch dieses nicht erfolglos geblieben sein. Hat ein Schlagfluss seine Zunge gelähmt, so bleibt unerklärlich, wie er noch die Rede des Engels vernehmen konnte, denn bei solchen Anfällen hört momentan alles Bewusstsein auf. Bengel glaubt, dass diese Stummheit nicht gerade als Strafe zuerkannt ward; bei allen grossen Gottesoffenbarungen erleide der Begnadigte an irgend einem Teile seines Leibes einen Schaden. Plerumque ii, quibus magna revelatio obtigit, aliquid naturae, sine noxa, amiserunt: Jacob luxatus, cui id non naevus erat, sed ornamentum: Zacharias mutus: Saul non cernens. Fuit haec Zachariae medicina simul, ne se propter praedictionem

de filii sui magnitudine efferret. Ich kann mir diese Bemerkung nicht aneignen, denn sie ist nicht wahr. Von zwei Erscheinungen will Bengel eine Regel für alle abstrahieren: an und für sich schon ein sehr missliches Ding, um so misslicher aber, da die h. Schrift Alten und Neuen Testamentes von so vielen Erscheinungen Gottes und seiner Engel uns Kunde giebt. Hat Abraham auch ein solches Malzeichen, dass der Herr, sein Gott, mit ihm geredet hatte von Angesicht zu Angesicht, an seinem Leibe empfangen? Hat Moses, der Hochbegnadigte, einen solchen Defekt erlitten? Wie steht es mit Gideon, mit Manoah und seinem Weibe, mit David u. s. w.? Ist auch nur vorübergehend der leibliche Organismus bei den Hirten Bethlehems, bei den Weibern in dem Grabe des Auferstandenen, bei Petrus in dem Gefängnisse gestört worden? Etwas Ausserordentliches trifft den Zacharias: eine frohe Botschaft, ja die frohe Botschaft κατ' ἐξοχήν hat er empfangen, und aus dieser Gnadenstunde resultiert für ihn ein grosser Leibesschade! Dieser Schade soll eine Strafe sein: der Betroffene soll das sich nicht selbst erst sagen, es wird ihm von dem Boten Gottes selbst gesagt. Stumm und redensunfähig wird er sein, ἄχρῃς ἥς ἡμέρας γένηται ταῦτα, also monatelang, denn der Tag, an welchem er wieder zu reden im Stande sein wird, kommt nicht eher, bis dass ταῦτα, eben jenes, was er nicht glauben wollte, wird geschehen sein, bis dass also der verheissene Sohn nicht bloss wird geboren, sondern auch mit Namen genannt sein und zwar um deswillen, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, οὕτως πληρωθῆσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν. Hermann bemerkt zu Vigerus p. 710: ἀνθ' ὧν aut nulla cum ellipsi dicitur et significat quare, aut dicitur pro ἀντὶ τούτων, ὧν vel quidquid quoque in loco ad explicationem adhiberi possit; ac tum significat propterea quod. Theocritus epigr. XVII.

ἔξει τὰν χάριν ἃ γινὰ ἀντὶ τήνων
ὧν τὸν πόρον ἔδραψε.

Eodem modo δὲ ὧν Scholiastes Euripidis ad Alcest. 708. Es ist also gut griechisch, wie man auch aus Raphels Anführungen ersehen kann: die LXX gebraucht ἀνθ' ὧν ebenfalls in diesem Sinne, dafür dass: cf. Lev. 26, 43. Ezech. 5, 11, im Neuen Testament kommt es noch Luk. 19, 44. Act. 12, 23. 2 Thess. 2, 10 vor. Dafür dass, zur Strafe also dafür, dass er nicht geglaubt hat den Worten des Engels, — der Mund, dem man unbedingt glauben muss, bestätigt unsere Auffassung, dass wirklicher Unglauben und nicht die Unfähigkeit, Gottes Wege mit den Gedanken zu begreifen, bei Zacharias vorliegt — muss er verstummen. Gerecht ist der Herr, unser Gott; selbst seinen Begnadigten sieht er keinen Fehltritt nach: er straft sie mit der gerechtesten Strafe. Gut schreibt Calvin: *genus hoc poenae consentaneum fuit Zachariae infligi, ut mutus promissionis eventus expectet, quam, cum silentio audire deberet, obstrepero suo murmure quasi abruperat. Fides suum silentium habet, ut Dei verbo audientiam faciat. Deinde suas quoque habet loquendi vices, ut respondeat: Amen, secundum illud Hos. 2, 23: dicam illis: populus meus vos: et ipsi dicent mihi: tu Deus noster. Quia vero Dei verbo temere oblocutus erat, haec ei gratia non conceditur, ut statim prorumpat in gratiarum actionem, sed illi ad tempus eripitur linguae usus, quae nimium festinaverat.* So

gerecht als Gott ist, so gnädig ist er aber auch. Er legt dem Zacharias eine Strafe auf, aber nicht für seine ganze Lebenszeit; nur bis dass solches Alles geschieht, bleibt er stumm. Sein Unglaube hebt also Gottes Zusage nicht auf: dies wird schliesslich noch ganz besonders hervorgehoben. Die Worte des Engels fallen auf keinen Fall taub und tot zur Erde: *οἵτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν*. Bleek ist nicht abgeneigt, de Wette zuzustimmen, welcher *οἵτινες* gleich *οἱ* fasst mit Berufung darauf, dass bei griechischen Schriftstellern *οἵτινες* vielfach seine ursprüngliche Bedeutung eingebüsst habe. Wir wollen das nicht in Abrede ziehen, es fragt sich aber, ob wir hier eine solche Ausgewaschenheit anzunehmen haben: das erste wird doch wohl sein, dass man *οἵτινες* streng nimmt: also *verba mea, quippe quae*, als welche, welche solcher Art sind, dass sie werden erfüllt werden. Wir halten die originale Bedeutung mit Meyer, Godet, Keil u. a. hier fest. Die Worte, welche Gabriel verkündet hat, sind so beschaffen, dass sie in Erfüllung gehen müssen: einmal kann ein Engel im Auftrage Gottes kein Wort verkünden, welches nicht geschieht, und zum andern kann, da die Zeit erfüllt ist, die Verheissung nicht unerfüllt bleiben. Die Person des Boten und der Inhalt der Botschaft fordern, dass es bei alledem dabei bleibt. Die Konstruktion *πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν* ist eigentümlich: man erwartet statt *εἰς* hier *ἐν*. Dem Schriftsteller hat, wie Bleek sich ausdrückt, die Richtung auf die Zeit der Erfüllung als ein zukünftiges Ziel vorgeschwebt: wir sagen lieber: der Engel sieht Himmel und Erde schon in Bewegung, die Worte gehen ihrer Erfüllung entgegen. *Clementer tamen*, sagt Calvin sehr gut, *Deus poenam mitigat. Primum, quia eam decem mensibus finit: deinde, quia Zachariam beneficio, quo indignus erat, privari tamen non patitur. Eadem quotidie indulgentia nobiscum agit: nam ut angusta est nostra fides et nos multa impedimenta obicimus, veritatem Dei necesse est quodammodo vi prorumpere, ut cursum erga nos suum continuet. Id sibi vult angelus, quum Zachariae incredulitatem accusans pronunciat tamen, impletum iri, quod Zacharias non credidit: ita non parum sublevatur Zacharias, quum audit, suo vitio non esse exinanitam Dei fidem, quin superior demum emergat. Fit quidem interdum, ut praestet Dominus atque impleat, quod incredulis promisit, quantumvis obstant. Cuius rei memorabile habemus exemplum in rege Ahas, qui quum promissam salutem respueret, liberatus est tamen ab hostibus (Jesaj. 7, 11). Verum id nullo eius profectu in salutem electi populi cessit. Zachariae alia ratio est, cui sic Dominus ignoscit fidei defectum, ut simul corrigat.* Wenn auf diese Weise die über Zacharias verhängte Strafe in etwas ermässigt wird, so erscheint dieselbe doch vielen ganz ungewöhnlich streng zu sein. Calvin bemerkt schon: *obicit senium suum: idem fecit Abraham, cuius tantopere laudatur fides, ut Paulus dicat Rom. 4, 19, non respexisse corpus suum emortuum, nec effetam vulvam Sarae, sed simpliciter acquievisse in Dei veritate et potentia. Rogat Zacharias, unde vel quo argumento certior fieri poterit. Atqui non reprehensus est Gideon (Jud. 6, 17), cum duplex signum flagitaret. Quin etiam similis paulo post Mariae exceptio refertur, quomodo fiet istud, quando virum non cognosco? quam tamen angelus dissimulat, acsi nihil esset in ea vitii. Qui fit ergo, ut Zachariam*

quasi gravissimi peccati reum tam severe castiget Deus? Paulus, de Wette, Strauss u. s. w. stimmen natürlich zu. Allein man wird doch wohl thun, die Frage der Maria mit der Frage des Zacharias nicht auf eine Linie zu stellen, denn während dieser gestraft wird, dass er nicht geglaubt hat, wird Maria im Gegenteile von der Elisabeth, welche des h. Geistes voll geworden ist (Luk. 1, 41) und daher redet, was Gott ihr eingegeben hat, selig gepriesen, dass sie geglaubt hat (Luk. 1, 45): es kann also ihre Anfrage nicht aus Unglauben hervorgegangen sein. Mit Gideon will es meiner Ansicht nach auch nicht recht gehen, denn was bei einem Gideon Nachsicht verdiente, verdiente bei einem Zacharias eine sehr ernste Rüge. Man denke, in welcher wüsten Zeit jener Mann lebte, womit er sich bis dahin beschäftigt hatte? Wie ganz anders steht Zacharias da? Er ist in priesterlicher Zucht gross und in dem Dienste Gottes alt geworden: er muss Gott kennen aus seinem Worte und aus seinen Werken. Auch die Parallele mit Abraham halte ich nicht für zutreffend. Strauss glaubt, dass die Bemerkung, dass der Erzvater Gott geglaubt habe und ihm dies zur Gerechtigkeit gerechnet worden sei, nur auf das Vorhergehende sich beziehe: das ist nicht richtig, denn diese Bemerkung ist zugleich eine Vorbemerkung, wie das Folgende zu nehmen ist. Im Lichte dieser Erklärung will Abrahams Frage: wobei soll ich's merken, dass ich es (das Land) besitzen werde, verstanden werden. Ist es denn glaublich, dass der Mann, welcher nicht daran zweifelt, dass sein Same zahllos wie das Heer der Sterne an dem Himmel sein werde, obgleich Gott ihm, dem schon lange beweihten, noch keinen Sohn geschenkt hat, in dem nächsten Augenblicke nicht glauben kann und will, dass er das Land Kanaan besitzen solle? Haben wir not, mit Augustinus, Calvinus u. a. unsere Zuflucht zu der Allwissenheit Gottes zu nehmen, welcher die verborgenen Gedanken des Herzens kennt? *Quum facta et dicta hominum ex cordis affectu aestimare conveniat, Dei potius iudicio standum est, cui patent occultae cordis latebrae. Vident procul dubio Dominus in Zacharia aliquid deterius, quam verba eius prae se ferant, atque ideo in ipsum excanduit, quod promissam sibi gratiam diffidentia repelleret.* Wir lassen Calvin so sprechen, berufen uns aber auch nicht mit Meyer und Godet auf den Rat Gottes, dessen Gerichte unerforschlich sind. Wir sind der Ueberzeugung, dass sich dieses Gottesurteil vollkommen rechtfertigen lässt. Zacharias' Unglaube ist unentschuldbar, denn es fehlt, ganz abgesehen davon, dass eine Fülle alttestamentlicher Stellen die Allmacht Gottes auf das kräftigste betont, nicht an mehr oder weniger ähnlichen ausserordentlichen Vorgängen in der h. Geschichte. Und dieser unentschuldbare Unglaube des Zacharias ist jetzt um so strafwürdiger, als die Zeit im Anzuge ist, in welcher auf den Glauben alles ankommt.

Gestraft, wie sichs gebührte, ist der Priester, welcher gegen den Gnadenratschluss sich auf die Ordnung der Natur steifte, der Engel verschwindet; er aber kommt sobald nicht von dannen. *Kαὶ ἦν ὁ λαὸς προσδοκῶν τὸν Ζαχαρίαν καὶ ἐθαύμαζον ἐν τῷ χρόνῳ αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ.* Das Volk verlief sich nicht eher aus den Vorhöfen des Tempels, die Priester betraten nicht eher wieder den heiligen Raum zwischen dem grossen Brandopferaltare und dem Tempel, als der Priester, nachdem

er das Rauchopfer dargebracht hatte, wieder aus dem Heiligen herauskam. So wartete man jetzt auf den Zacharias, und je länger man warten musste, desto höher ward die Spannung. Der Priester vollendete sein Werk rasch; es galt nicht für anständig, für gottgefällig, lange in dem Heiligtume zu verweilen. Man hatte so unrecht damit nicht: dem alttestamentlichen Standpunkt entspricht die heilige Scheu vor dem dreimal-heiligen Gotte. Und wer ist so heilig, dass er ruhig stehen könnte vor dem Heiligen in Israel? Wer seines Amtes wegen vor Gottes Angesicht treten muss, beeilt sich, er möchte seiner Sünden wegen sobald wie möglich aus der unmittelbaren Nähe Gottes kommen. In dem Heiligen, in dem Allerheiligsten lange zu verweilen, hielt man für ein Versuchen Gottes, für ein Reizen Gottes zum Zorn, man erachtete es für ein Zeichen sträflichen Leichtsinnes, wenn nicht gar völliger Ruchlosigkeit. In der Gemara Joma 43, 2 lesen wir: *haud licuit summo sacerdoti in sancto sanctorum precans diu morari, ne metum populo iniiceret. Quidam aliquando diu moratus est, et populus post eum introiturus erat. Aiunt quidam, fuisse Simeonem iustum. Dicunt illi: quid ita diu moratus fuisti? Respondit: pro Dei vestri sanctuario orabam, ne destrueretur. Aiunt: quod si feceras, haud tamen ita diu morari debuisti.* Womit Maimonides Wort zu verbinden ist: *metuebant, ne ipsi acciderit mors, quia multi pontifices summi obierunt in sancto sanctorum, si indigni fuerunt aut si quid mutaverunt in oblatione thymiamatis.* Das Gericht muss anfangen an dem Hause Gottes, das ist freilich ein Wort des Neuen Testaments, aber es spricht nur aus, was die Kinder des Alten Testaments tief fühlten. Gott ist der Rächer alles Bösen, aber sein Zorn entbrennt gegen die am aller-ehesten, welche mit unheiligen Händen die Heiligtümer anrühren (2 Sam. 6, 6 f.) und mit unheiligem Herzen vor seinem Angesichte dienend stehen. In Unruhe, in Angst, in Schrecken gerät das Volk draussen, als Zacharias so lange verzieht. So werden wir uns am besten ausdrücken, denn die Präposition *ἐν* vor *τῷ χοροῖζεν* ist nicht mit „über“ oder mit „wegen“, was Kühnöl empfiehlt, sondern ganz einfach, wie Meyer, Ewald u. a. wollen, mit bei zu übertragen, wie dies auch Sir. 11, 21. Jes. 61, 6 der Fall ist. Endlich kommt der Priester, auf den sie so lange gewartet haben, Gott hat ihn nicht in seinem Grimme in dem Tempel umgebracht, aber etwas Besonderes hat sich mit ihm zugetragen. *Ἐξελθὼν δὲ οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς.* Der Evangelist hat schon angegeben, dass Zacharias nicht mehr im Stande sein solle zu reden, wenn er jetzt noch besonders hervorhebt, dass er herauskommend nicht habe sprechen können, so weist das darauf hin, dass er Versuche anstellte zu reden, denn wenn hätte ausgesagt werden sollen, dass er als ein Sprachberaubter herausgetreten sei, müsste es heissen: *καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι αὐτοῖς ἐξῆλθεν.* Als er herausgegangen war, zeigte sich sein Unvermögen: wie kann das anders geschehen sein, als dass er reden wollte, aber nicht konnte? Dass mit ihm etwas vorgegangen sei, verriet nicht bloss sein verstörtes Aussehen, was Ols-hausen, überhaupt sein ganzes aufgeregtes Wesen, was Bleek noch an-giebt, sondern aus dem Verluste der Sprache schlossen die Leute, *ὅτι ὁπτασίαν ἑώρακεν ἐν τῷ ναῷ.* Als ein Redender war er in das Haus

Gottes hineingegangen, als ein Stummer kam er aus demselben heraus; es musste ihm also dort etwas widerfahren sein, welches ihm die Sprache genommen hatte. Sie mutmassten, und da ihre Mutmassung das Richtige traf, so erkannten sie, dass er eine *ὀπτασία* gehabt habe. Dieses Wort erscheint erst in der späteren Gräcität, Lukas gebraucht es hier wie 24, 23 mit *ὁράν* verbunden, Act. 26, 19 steht es aber wie 2 Cor. 12, 1 allein. An und für sich kann jede Vision so benannt werden, also auch eine solche, welche nur auf subjektiver Einbildung beruht und jedes äusseren, wirklichen Hintergrundes ermangelt; allein, da unser Evangelist *ὀπτασία* in den beiden anderen Stellen von realen Erscheinungen nimmt, — die Weiber, die in dem Grabe waren, haben nicht gesagt, dass sie in einer Ekstase Engel gesehen hatten, welche gar nicht vorhanden waren, und Paulus hält die Erscheinung, welche ihm auf dem Wege nach Damaskus zu teil ward, nicht für eine Täuschung seiner Sinne, sondern für die Manifestation des persönlich gegenwärtigen Heilandes — so fassen wir das Wort auch hier in diesem Sinne und dieses um so mehr, als das Volk nicht der Ansicht ist, alle Erscheinungen himmlischer Wesen seien Einbildungen, sondern ganz im Gegenteil, alle Erscheinungen als leibhaftige Versichtbarungen zu nehmen geneigt ist. Das Volk äussert seine Gedanken, Zacharias hört sie, er möchte bestätigen, dass es so ist, wie sie glauben: aber er kann nicht sprechen, sondern muss durch Gebärden sich ihnen verständlich machen. *Καὶ αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς καὶ διέμενε κωφός*. Bisher hatte man allgemein angenommen, dass der Evangelist *διανεύειν* in dem Sinne von *ἐπινεύειν* gebrauche, dagegen erhebt aber v. Hofmann Einsprache. Es soll hier nur zunicken, zuwinken bedeuten, wortlos, aber mit freundlichem Angesicht sei der Priester durch die Menge des Volkes hindurchgegangen. Wir leugnen nicht, dass *διανεύειν* dies aussagen kann, allein dass es dem *ἐπινεύειν* entspricht und somit ein Bejahen, ein Bestätigen ausdrückt, hätte v. Hofmann nicht in Abrede nehmen sollen, denn die Lexika von Passow und Pape belegen das schon. Wenn er meint, dass *ἦν διανεύων* ein andauerndes *διανεύειν* bezeichne, so stimmen wir ihm ganz zu, aber wie dies mit der gewöhnlichen Auffassung unvereinbar sein soll, können wir nicht einsehen. Muss v. Hofmann nicht selbst zugeben, dass jenes Zunicken und Zuwinken nicht länger andauerte, als sich Zacharias durch die versammelte Menge hindurch bewegte? Wir bleiben deshalb bei der herkömmlichen Auslegung mit gutem Grunde stehen und glauben, dass der Priester allen Grund hatte, durch Zunicken dem Volke zu erklären, dass es auf keiner falschen Fährte sich befinde. In dem Gesetze heisst es Lev. 21, 17 ff., dass kein Priester, an dem ein Fehl ist, herzutreten darf, das Brot seines Gottes zu opfern. Von blinden, lahmen, buckligen, grindigen, von solchen, die an Fuss oder Hand einen Schaden haben, eine abnorme Nase oder sonst ein missgestaltetes Glied besitzen, ist dort allerdings nur die Rede und nicht von Tauben und Stummen; ob Bleek aber mit Recht meint, nur Priester mit einem äusserlichen, sichtbaren Leibesgebrechen seien von dem Dienste des Heiligen ausgeschlossen gewesen, möchte doch sehr die Frage sein. Es kann Stummheit und Taubheit übersehen, aber auch absichtlich ausgelassen sein, weil es sich von selbst verstand, dass der

Priester, welcher funktionieren wollte, hören und reden könne. Zacharias wäre wohl als ein *μὴ δυνάμενος λαλῆσαι* unfähig geworden, in seiner Ephemerie weiter zu dienen: weil seine Stummheit durch eine himmlische Erscheinung verursacht worden war, hielt man dafür, dass sie ihn nicht ausschliesse, und glaubte, dass es nur eine momentane und nicht eine andauernde Lähmung sei. Das *καὶ αὐτός* erklärt sich bei dieser Meinung sehr gut: das Volk sprach sich dahin aus, dass er ein Gesicht gehabt haben müsse, er seinerseits bestätigte das, *καὶ διέμενε κωφός*. An diesem *κωφός* ist nicht zu deuteln: es kann nicht taub, was Kühnöl meint, sondern nur stumm heissen. Er war stumm und blieb stumm: es blickt diese letzte Bemerkung sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft. Sie sagt, dass was der Engel als Strafe verkündigt hatte, in seinem ganzen Umfange alsogleich eintrat, und zugleich, dass diese Stummheit nicht so schnell aufhörte, als das Volk erwartet hatte. Der Priester wurde nicht als dienstunfähig, als von Gott gezeichnet entlassen: *καὶ ἐγένετο ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ*. Lukas erzählt in gemüthlicher Breite, und so wundern wir uns auch über den Aorist *ἐπλήσθησαν* keinen Augenblick: strenggenommen wäre das Plusquamperfekt hier am Platze gewesen, allein wie Herodot es ja auch so oft in seiner naiven Erzählungsweise hält, stellt er die einzelnen Sätze mehr neben einander, als dass er auf die *consecutio temporum* achtet. Bis zu Ende der Dienstwoche verblieb Zacharias da, wo er war, als diese sieben Tage aber erfüllt waren, ging er heim. Der Evangelist giebt damit zu verstehen, dass er nicht in Jerusalem wohnte, denn wir finden nirgends in dem Alten Testamente eine Stelle, welche uns benachrichtigte, dass die amtierenden Priester sich die Dienstzeit hindurch hätten in den Tempel aufhalten müssen, in dessen Vorhöfen ja Gebäude und Hallen genug standen, so dass sie recht gut allesamt da nächtigen konnten. Hätte Zacharias in der Hauptstadt, wo Priester in Hülle und Fülle wohnten, sein Haus gehabt, so wäre er also nicht erst an dem Ende seiner Diensttage in sein Haus wieder gekommen: er ging fort aus Jerusalem nach Haus. Wo dasselbe stand, erfahren wir hier nicht: wir wissen, dass die Priester zerstreut in dem Lande wohnten, es gab in den verschiedenen Stämmen besondere den Priestern eingeräumte Städte: sie sollten sich nicht an einem Orte aufhalten, sondern in den verschiedensten Landesteilen zu finden sein. Der Priesterstamm war das Licht und das Salz unter den Stämmen: das Licht sollte nicht an einem Orte leuchten, wodurch die entlegenen Gegenden in Finsterniss wären versetzt worden, sondern allenthalben im Lande sollte man dasselbe sehen und sich seiner erfreuen. Das Salz sollte nicht mit seiner Kraft auf einen kleinen Raum beschränkt sein, sondern das ganze Volk ergreifen und zum Opfer heiligen. Auch aus dem Folgenden lernen wir die Heimat des Priesters nicht kennen, sie lag in dem Gebirge Juda, wie aus V. 39 erhellt, wo aber dort, bleibt ganz ungewiss.

Die Geburt eines Sohnes hat der Engel dem Zacharias verheissen und trotz des Unglaubens, auf welchen er stiess, die Verheissung nicht zurückgenommen. Das, was verheissen war, beginnt sich jetzt zu erfüllen. *Μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν ἡ Ἐλισάβετ ἡ γυναῖκα αὐτοῦ.*

Das, was Zacharias für unmöglich gehalten hatte, geschieht; sein Weib, Elisabeth, welche nach V. 36 die Unfruchtbare genannt wurde, empfängt eine Leibesfrucht von ihm, dem *προεβύτης*, dem Alten! Was Gott zusagt, das kann nicht ausbleiben: das Wort unmöglich gilt nur bei Menschen, bei Gott nun und nimmermehr. Wenn er nur will, so kann er, wie der Sohn, dessen Geburt der Vater für eine reine Unmöglichkeit erachtet, bekennt (Luk. 3, 8), selbst aus Steinen sich Kinder erwecken. Lange liess Gott den Kleingläubigen nicht warten, um ihn eines Besseren zu belehren: *μετὰ ταύτας τὰς ἡμέρας* heisst es. Das ist allerdings eine sehr unbestimmte Zeitangabe: nach diesen Tagen, nämlich nach den Tagen, welche in dem letzten Verse genannt sind, also nach den *ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ*; wie lange darnach, wird uns nicht gemeldet. Das ist auch nicht notwendig: es genügt uns vollkommen, dass die Erfüllung der Verheissung überhaupt mit der Empfängnis des Johannes sich anbahnt, und zum andern spricht, wie Bleek, Meyer, Godet, v. Hofmann u. a. schon sagen, alles dafür, dass das Empfangen der Elisabeth nicht nach Wochen oder Monaten, sondern unmittelbar nach der Rückkehr ihres Gatten stattfand. Sie empfängt, und Zacharias hat sich durch seinen Unglauben selbst um die Freude gebracht, die Schmach, welche auf seinem Weibe seit Jahren geruht hat, durch Mitteilung, dass sie in gesegneten Umständen sich befinde, bei den Leuten von ihr hinwegzunehmen; nicht einmal das ist ihm vergönnt, gemeinsam mit der Begnadigten den Gott, der Wunder thut, laut zu loben und zu preisen, dass er so Grosses an ihm gethan. Stumm, als ein von Gott geschlagener und gezeichneter Mann, verhält er sich in seinem Hause: das Herz schwillt ihm, es möchte ausbrechen in Freude und Frohlocken, aber er vermag es nicht, er hat sich selbst das Schloss vor den Mund gelegt. Was er thun muss, das thut Elisabeth aus freien Stücken: *καὶ περιέκρυβεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε*. Auch sie trat nicht über die Schwelle des Hauses, *περιέκρυβεν ἑαυτήν*. Mit Recht bemerken Godet, Keil u. a., dass dies stärker sei, als wenn *περικρύβηται* gelesen würde: sie hielt sich aus eigenem Entschlusse in der Verborgenheit auf, und zwar in einer völligen Verborgenheit, denn wie Valckenaer schon sehr richtig behauptet hat, verstärkt *περί* die dem Zeitwort *κρύπτειν* innewohnende Bedeutung. Sie verschloss sich also in ihr Haus, zog sich ganz und gar aus dem Verkehr mit Nachbarn und Gefreundten zurück und führte mit ihrem Manne, den seine Stummheit so wie so ganz unumgänglich machte, ein stilles, einsiedlerisches Leben *μῆνας πέντε*. Heumann versteht diese fünf Monate von den letzten ihrer Schwangerschaft und nicht, wie die anderen Ausleger, von den ersten fünf. Wir können ihm nicht beitreten: diese *μῆνας πέντε* müssen wir von dem Anfange an zählen, wie aus V. 26 erhellt. In dem sechsten Monate der Schwangerschaft der Elisabeth erscheint der Engel Gabriel der Maria; jene war also schon volle fünf Monate schwanger und diese fünf Monate sind eben die, welche hier erwähnt werden. Warum verbarg sie sich aber diese fünf Monate so sehr? Die Alten antworten: sie schämte sich. Origenes sagt: *quaero, quam ob causam, postquam intellexit se esse praegnantem, publicum declinarit? Ni fallor, hoc est etiam, quod hi, qui nuptiis copulati sunt, non omne tempus coitus liberum inter*

se habent, sed est tempus, quando recedunt ab opere nuptiarum. Si enim vir senex fuerit et mulier anus, pudoris est maximi servire eos libidini, servire coniugio, quae vel curae vi torporis et senectae Dei videntur esse voluntate sublatae. Haec autem, quia ad sermonem angeli et dispensationem Domini rursum fuerat viro copulata, erubescibat, quod anus et paene decrepita ad opus iuvenum revertisset. Ambrosius, Beda, Theophylactus, Euthymius u. a. folgen ihm. Calvin schlug andere Bahnen ein: er bemerkt: *absurdum hoc videtur, quasi divinae benedictionis ipsam puduerit. Putant quidam, re adhuc dubia non ausam fuisse prodire in publicum, ne se ludibrio exponeret, si eam frustrata esset opinio, quam conceperat. Ego vero de promissione data sic fuisse persuasam statuo, ut de eventu secura fuerit. Quum enim de marito sumptam gravem poenam cerneret ob inconsideratum linguae lapsum, an per quinque menses continuos similem in animo dubitationem forisset? et eius verba clare demonstrant, quam non fuerit spes eius suspensa vel ambigua. Nam quum dicit, Dominum sic fecisse, diserte et intrepide praedicat eius gratiam. Duplex autem potuit esse latendi causa: prior ne Dei miraculum, priusquam conspicuum esset, variis exponeret hominum sermonibus, ut saepe de operibus Dei temere parumque honorifice garrere solet mundus. Altera, ut, quum subito gravidam cernerent homines, magis excitarentur ad laudandum Deum. Nam quae paulatim emergunt Dei opera, progressu ipso saepe apud nos vilescunt. Non ergo sua causa latuit Elisabeth, sed aliorum magis respectu.* Den von Calvin verworfenen Gedanken hat Godet neuerdings wieder aufgegriffen und so gestaltet, dass Elisabeth, nachdem Gott ihre Unfruchtbarkeit weggenommen und sie zu Ehren gebracht habe, fühle, dass sie es sich und ihm, der sie so ehrt, schuldig sei, sich für jetzt den Blicken der Menschen zu entziehen und eben damit der bisher erlittenen Schmach sich nicht mehr auszusetzen. In ihrer Mitte wolle sie sich nicht eher wieder zeigen, bis dass die ihr widerfahrene Gnade jedermann sichtbar sei: sie, die Gott von ihrer Schmach erlöst habe, findet es unvereinbar mit Gottes Gnade und ihrer Ehre, dass sie ferner noch die Schmach der Menschen trage. Allein wie Zacharias wegen seiner Stummheit trotz der ihm gewordenen Verheissung Schmach trägt, könnte die Elisabeth um der ihr widerfahrenen Gnade willen auch ruhig die Schmach dieser Welt weiter tragen. Gott liebt es zudem, seine Gesegneten zu demütigen, dass sie sich nicht selbst erheben. Den ersten von Calvin vorgetragenen eigenen Gedanken hat Schegg wieder verteidigt: Elisabeth hielt sich so zurück, um der Neugierde der Menschen keinen Vorschub zu leisten. Allein die Schwangerschaft tritt in den ersten Monaten doch noch nicht so entschieden zu Tage, dass sie sofort wahrgenommen wird; über dieses Gotteswunder hätte also in diesen Monaten nur geschwätzt werden können, wenn Elisabeth über das, was der Herr an ihr gethan, nicht reinen Mund gehalten hätte. Ist das aber wahrscheinlich? Den zweiten Grund Calvins billigt Bengel, *occultavit, ut graviditas occuleretur: quo magis appareret postea repente graviditas.* Allein auch damit können wir uns nicht befreunden. Der Mensch hat nicht die Aufgabe, Gottes Wunder durch sein Thun und Lassen in das rechte Licht zu stellen, sie preisen sich selbst. Wir weisen ebenso Paulus' wie de Wettes Ansicht ab: nach

jenem bleibt Elisabeth daheim, um sich erst zu vergewissern, dass sie schwanger ist, nach diesem aber fühlt sie sich schwanger und verhält sich nun ruhig, wie das bei der Schwangerschaft nötig sei. Soll sie aber wirklich ganze fünf Monate gebraucht haben, um sicher zu werden, dass Gott der Herr seine Verheissung erfüllt habe? Dass Zacharias ihr eine Mitteilung gemacht habe, dürfen wir wohl annehmen. Der Mund war ihm geschlossen, aber seine Hand nicht gelähmt, und dass er schreiben konnte, geht aus V. 63 unwiderleglich hervor. Ruhe mag der Schwangeren gut sein, aber ist dazu ein solches monatelanges Daheimbleiben erforderlich? Meyer sagt, aus Resignation und Gottergebenheit habe sie sich also verborgen: sie überlasse es dem Gotte, der da, um die Schmach der Unfruchtbarkeit von ihr zu nehmen, sie habe empfangen lassen, ihren gesegneten Zustand kund zu machen und wolle selbst nichts dazu thun. Allein da die Schwangeren doch sonst nicht in dieser Weise den Verkehr mit den Menschen abbrechen, so wäre diese Zurückgezogenheit ein selbsterwähltes Werk, um Gott zu zwingen, sich in das Mittel zu legen, und damit ein grosses Unrecht. Sie hätte nachdem wie vordem mit den Leuten verkehren müssen, so allein hätte sie Gott alles anheimgestellt. Nicht der Andern wegen, was Calvins Meinung ist, sondern ihretwegen, wie des Kindes wegen, welches sie unter dem Herzen trug, zog sich Elisabeth in der angegebenen Weise zurück. Sie wollte in ihrem stillen, vor der Welt noch verborgenen, aber Gott offenbaren Mutterglücke nicht gestört sein: sie wollte mit dem Gott, der sie so gesegnet hatte, ausschliesslich verkehren, dass sie und ihr Kind einen reichen Segen aus dieser gottseligen Schwangerschaft hätten. Sie verrichtete ihre häuslichen Geschäfte nach wie vor, ergab sich nicht einem trägen Quietismus, wenn ihr auch in ihrem Alter der Zustand recht beschwerlich sein musste: sie hatte ihre Seele ganz auf Gott gerichtet, ihm sang sie Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder in ihrem Hause, ihm sang und spielte sie in ihrem Herzen. Sie verlebte die Monate ihrer Schwangerschaft in der gottgefälligsten Weise — so Kühnöl, Glöckler, Bleek, Weiss, v. Hofmann, Keil, Keim u. a. — und sprach: *ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν ὁ κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπείδεν ἀφελεῖν* (der *textus receptus* hat *τό*, allein es hat kein Existenzrecht) *ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις*. Bengel greift fehl, wenn er zu dem diesen Satz einführenden *λέγουσα* schreibt: *ad participes gaudii sui*, denn eben erst hat der Evangelist erzählt, dass sie sich vollständig von aller Welt zurückgezogen habe: es bleibt deshalb nur übrig, mit Kühnöl, Bleek u. a. das Sprechen als ein Sprechen zu sich selbst zu fassen, in welchem Sinne *λέγειν* vielfach vorkommt. Was aber will *ὅτι* zu Anfang des Satzes? Nach der Vulgata (quia), Bornemann, Meyer, Godet, Weiss ist es begründend, hingegen nach Luther, Kühnöl, de Wette, Bleek, Ewald, v. Hofmann nur die direkte Rede einführend. Ich kann mich zu der ersteren Auffassung nicht entschliessen, das *ὅτι* wäre an die falsche Stelle geraten, es hätte dann *ὅτι ἔλεγε* heissen müssen: so wie es hier steht, sieht man sich gezwungen, nach *λέγουσα* den Gedanken einzuschieben: ich halte mich so verborgen, denn u. s. w. Bei der von Luther schon empfohlenen Auffassung des *ὅτι* befindet sich alles an seinem Orte, ist

keine Ergänzung notwendig. In der Sache treffen natürlich beide Ansichten zusammen, die Elisabeth, welche so bei sich sprach, giebt uns durch diesen Monolog zu erkennen, dass sie sich in ihr Haus verschlossen hat, weil Gott die Schmach von ihr weggenommen hat und sie ganz in die Gnade versunken ist, die ihr widerfahren ist. *“Οὕτως μοι πεποίηκεν ὁ κύριος*, dieser Gedanke bewegt ihr Herz, nimmt es ganz hin: sie sieht ihre Schwangerschaft als ein Werk, welches Gott vollbracht hat, an, ja als ein Werk, welches so beschaffen ist, dass sie sich nicht genug darüber wundern und Gott nicht hoch genug dafür preisen kann. Dieses *οὕτως* muss mit dem *οὕτως* Joh. 3, 16 verglichen werden. Dem Herrn verdankt sie diese grosse Gnade allein, er hat solches an ihr gethan *ἐν ἡμέραις αἷς ἐπέιδεν*. Der Plural befremdet: v. Hofmann meint, sie sage *ἐν ἡμέραις* und nicht *ἐν ἡμέρᾳ*, weil sie die Zeit ihres Alters, in welchem Gott ihr so gethan, der langen Zeit gegenüberstelle, in welcher sie vergeblich darauf gewartet hatte. Allein das ist eingetragen, die lange Wartezeit ist gar nicht erwähnt, und seltsam ist, dass jene vielen Tage sie bestimmen sollen, den Tag ihrer Heimsuchung so auszudehnen. Der Plural erklärt sich wohl so am besten, dass Elisabeth das *ἐφορᾶν* Gottes nicht auf den Tag der Empfängnis beschränkt, sondern mit jedem weiteren Tage ihrer Schwangerschaft dieses *ἐφορᾶν* tief empfindet. Sie lebt nicht bloss in dankbarer Erinnerung, sondern freut sich auch der gesegneten Gegenwart: wie das, was Gott Grosses an ihr gethan hat, in ihr lebt und wächst, so empfindet sie auch, dass Gottes Ein- und Aufsehen mit jedem Tage wieder neu wird. Diese Tage sind nicht die *praeiniti*, was Bengel will, sondern es sind die Tage, welche von diesem Einsehen Gottes zeugen. Zu *ἐπέιδεν* ist weder mit Luther und Kühnöl *ἐμέ* hinzuzudenken, noch mit v. Hofmann *ὄνειδος μου* herbeizuziehen. Wir entschliessen uns nur dann für eine Ergänzung, wenn es ohne eine solche durchaus nicht gehen will: und wir könnten nur dann *ὄνειδος*, welches durch *ἀφελεῖν* von *ἐπέιδεν* getrennt ist, zu dem es gehört, als Objekt zulassen, wenn *ἐπέιδεν* ohne das ganz verlassen dastünde. Grotius hat bereits den richtigen Weg betreten: *nulla est ἔλλειψις. Sed ἐπέιδεν ἀφελεῖν vertendum est curavit auferre ex loquutione hebraica*. Ihm folgen de Wette, Bleek, Meyer, Keil u. a. Gott hat hingesehen, dreingesehen in der Absicht, mit dem Erfolge *ἀφελεῖν ὄνειδος μου*. Gut verweist Bleek auf Act. 15, 14: *ἐπεσκέπαστο λαβεῖν* und *διαβλέπειν* Luc. 6, 42. Matth. 7, 5 und ganz richtig macht Meyer darauf aufmerksam, dass Herodotus *ἐφορᾶν* von dem Sorgen der Götter für die Menschen gebrauche, cfr. 1, 124. Gott hat jetzt dareingesehen und sorgt dafür *ἀφελεῖν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις*. Meyer will *ἐν ἀνθρώποις* zu *ἀφελεῖν* ziehen, allein das ist nicht das Nächstliegende, es gehört zu *ὄνειδος μου*. Nicht unter Menschen, nicht vor den Augen der Menschen will Gott die Schmach von ihr nehmen, sondern befreien von der Schmach, welche sie unter den Menschen erleiden muss. Kinderlosigkeit galt in der alten Welt ganz allgemein für eine Schmach, für einen Fluch der Gottheit. Die Anschauungen der Griechen sind aus Herodot 6, 86, 3 u. 4 bekannt, dort heisst es in einem Spruche der Pythia:

ἀλλ' Ὅρκον πᾶς ἐστὶν ἀνώνυμος, οὐδ' ἐπὶ χεῖρες,
οὐδὲ πόδες· κραιπνὸς δὲ μετέρχεται, εἰσόκε πᾶσαν
συμμόρφας ὀλέση γενεὴν καὶ οἶκον ἅπαντα.
ἀνδρὸς δ' εὐδόκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.

Und Leotyehides erzählt weiter: τοῦ δὲ εἵνεκα ὁ λόγος ὅδε, ὃ Ἀθηναῖοι, ὠρμήθη λέγεσθαι ἐς ὑμέας, εἰρήσεται· Γλαύκον νῦν οὔτε τι ἀπόγονόν ἐστι οὐδέν, οὔτ' ἰστίη οὐδεμία νομιζομένη εἶναι Γλαύκον, ἐκτίτριπταί τε πρόβδιζος ἐκ Σπάρτης· οὕτω ἀγαθὸν μηδὲ διανοέσθαι περὶ παρακαταθήκης ἄλλο γε, ἢ ἀπαιτεόντων ἀποδιδόναι. Bei den Juden dachte man ebenso: Elisabeth erinnert mit ihrem Gottespreise an Rahels Wort nach Josephs Geburt: ἀφείλεν ὁ θεός μου τὸ ὄνειδος. Gen. 30, 23. Ps. 113, 9 zeigt, wie gering geachtet die Unfruchtbare war; Jes. 4, 1 ist von der Schmach des Weibes die Rede, die keinen Mann hat; Hosea 9, 11 strafft Gott Ephraim damit, dass die Frauen weder gebären, noch tragen, noch schwanger werden. Kinder sind ein Segen Gottes und eine Ehre der Eltern, Ps. 113, 9. 127. 128. Aus Elisabeths Rede schliesst v. Hofmann, dass Zacharias seinem Weibe nichts von der Verkündigung des Engels mitgeteilt habe: wenn sie gewusst hätte, wozu der Sohn, den sie empfangen hatte, berufen sei, hätte sie anders gesprochen. Allein sie konnte recht gut so sprechen, wenn sie auch wusste, dass ihr Sohn der Wegbereiter des Messias sein solle. Sie bleibt bei dem Nächsten, sie selbst Betreffenden stehen, aber sie vergisst doch auch das Andere nicht: ich finde das in dem οὕτως κτλ. angedeutet. Sie erkennt, wie Grosses an ihr geschehen ist, — was hindert uns auszulegen, dass sie einen Sohn und zwar einen solchen gebären soll? — und gerade wie Maria, nicht selbstvergessen, jubelt: siehe, von nun an werden mich selig preisen alle KindsKinder (Luk. 1, 48), so frohlockt auch ihre Seele, dass ihre Schmach durch die Empfängnis dieses grossen Sohnes von ihr genommen ist.

3. Mariä Verkündigung.

Luk. 1, 26—38.

Und in dem sechsten Monate ward der Engel Gabriel gesandt von Gott in eine Stadt in Galiläa, die heisst Nazareth, (27) zu einer Jungfrau, die vertraut war einem Manne, mit Namen Joseph, vom Hause Davids, und der Name der Jungfrau war Maria. (28) Und der Engel kam zu ihr hinein und sprach: Freue dich, Begnadigte, der Herr ist mit dir! (29) Sie aber erschrak über die Rede und gedachte: Was für ein Gruss ist das? (30) Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade bei Gott gefunden. (31) Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären und du sollst seinen Namen Jesus heissen. (32) Der wird gross sein und ein Sohn des Höchsten genannt werden und Gott, der Herr, wird ihm den Stuhl seines Vaters David geben; (33) und er wird ein König sein über das Haus Jakob ewiglich und seines Königreiches wird kein Ende sein. (34) Da sprach Maria zu dem Engel: Wie soll das zugehen? sintemal ich von keinem Manne weiss. (35) Der Engel antwortete und sprach zu ihr: Heiliger Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum auch das Heilige, das geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden. (36) Und siehe Elisabeth, deine Verwandte, ist auch schwanger mit einem Sohne in ihrem Alter und gehet jetzt im sechsten Mond, die im Geschrei ist,

dass sie unfruchtbar sei. (37) Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich. (38) Maria aber sprach: Siehe, ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast. Und der Engel schied von ihr.

Mit der Verkündigung der Geburt Johannes des Täuflers hat Lukas sein Evangelium begonnen, wenn er daher hier von einem sechsten Monate redet, so kann der Zeitpunkt, nach welchem er diesen Monat zählt, kein anderer sein, als jener Monat der Verkündigung oder der Schwangerschaft der Elisabeth, denn der Verheissung folgte nach dem heiligen Kanon: So er spricht, so geschieht's, so er gebeut, so steht es da, Ps. 33, 9, die Erfüllung auf dem Fusse nach, da jetzt die Zeit erfüllt war. Der Evangelist bringt übrigens in dem Verse 36 selbst eine Notiz, welche diese Auffassung über allen Zweifel erhebt. Der Engel Gabriel, welcher die Verkündigung des Johannes vermittelt hatte, wird von Gott wieder ausgesandt, um die Botschaft aus dem Himmel der Gnade auf die Erde herabzubringen, dass derjenige, welchem Johannes den Weg bereiten sollte, nun erscheine. Man hat gefragt, wie der Evangelist so schlankweg von der Absendung des Engels Gabriel reden könne, da der Engel, welcher zu der Maria kam, sich nicht mit Namen nenne. Allgemein nimmt man an, dass dieselbe nicht von Anfang an in dem Gesandten den Gabriel erkannt habe: eine himmlische Erscheinung, ein englisches Wesen habe sie wahrgenommen, später aber sei sie erst darüber ins Klare gekommen, dass es Gabriel gewesen sei. Diese Annahme hat nichts Bedenkliches, denn es genüge zu dem Zwecke, dem dieser Engel diene, vollkommen, dass die Jungfrau in ihm einen dienstbaren Geist des lebendigen Gottes schaute, auf den Namen kam es nicht an und schwerlich war aus der Form der Erscheinung selbst auf diesen bestimmten Erzengel zu schliessen, werden ja nirgends in dem Neuen Testamente äussere, charakteristische Unterschiede bei den verschiedenen erscheinenden Engeln angegeben. Ihr Aeusseres verrät sie nur als Wesen, welche einer reinen, lichten, himmlischen Welt angehören, deutet aber nie an, welche Stellung sie in dieser himmlischen Hierarchie einnehmen. Meistens wird gesagt, dass Maria später aus den Mittheilungen, welche ihr von Zacharias und Elisabeth über des Täuflers Verkündigung zu theil wurden, erkannt habe, Gabriel sei auch bei ihr der Gottesbote gewesen, weil derselbe so genau gewusst habe, wie es mit der Elisabeth stehe. Ich wundere mich, dass Lange, v. Hofmann, Keil dies noch vertreten: sind denn die Engel Gottes so unwissende Wesen wie wir, und wollte Gott, der Herr, dass die auf die Menschwerdung seines Eingeborenen abzielenden Engelsendungen den andern Engeln ein Geheimnis blieben? Unstreitig beruft man sich besser auf die solidarische Verbindung, auf den inneren Zusammenhang beider Botschaften. Der Engel, welchen Gott mit der Verkündigung des Johannes beauftragt hatte, eignete sich am besten zur Ausführung dieser Meldung; es sei denn, dass Gott zur Verkündigung des Herrn, welcher so unendlich hoch über dem Sohne des Zacharias stand, ein über jenen ersten Boten weit erhabenes Wesen erwählt hätte. Gibt es aber unter den himmlischen Wesen solche, welche noch über den Erzengeln stehen, und sollte der Sohn Gottes nicht in Knechtsgestalt in's Fleisch kommen?

Die Sendung Gabriels unterscheidet sich nicht unwesentlich von der früheren: damals ward er in die Metropole des heiligen Landes, nach Jerusalem in den Tempel abgesandt, jetzt aber εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας, ἢ ὄνομα Ναζαρέθ. Nach Galiläa wird Gabriel gesandt: schon dieser Umstand ist bedeutsam. Ich mag die Etymologie nicht zu Hilfe ziehen, obgleich dieselbe, vgl. die von Matthäus 4, 14 ff. angezogene Stelle Jesajas 9, 1 ff., nicht fraglich ist: Galiläa ist der Bezirk der Heiden, in dem die Juden mit den Heiden zusammenwohnen. Die Absendung des Engels in diese Landschaft des heiligen Landes mit der Verkündigung der Geburt Jesu würde auf die *vocatio gentium* bedeutungsvoll hinweisen. Näher aber liegt es, daran zu erinnern, dass Galiläa die Landschaft ist, welche bei den eingefleischten Juden in Verachtung steht. Hier ist wenig Bildung und Gesittung zu finden, die Theokratie ist hier nicht zur vollen Entfaltung und Herrschaft gelangt. Aus Galiläa stehet kein Prophet auf, so hiess es allgemein. Joh. 7, 52. Der Gott, welcher die Niedrigkeit seiner Magd in Gnaden ansieht, hat an der Niedrigkeit dieses Landes sein Wohlgefallen, denn der, welcher jetzt in die Welt kommt, soll wie eine Wurzel aus dürrem Erdreiche aufschliessen, keine Gestalt und Schöne haben, welche Menschen wohl gefallen könnte, von aussen her keinen Glanz empfangen, sondern aus seiner Niedrigkeit durch seine selbsteigene, eingeborene Kraft und Herrlichkeit sich erheben. Und in dieser verachteten Landschaft hat Gott ein Städtlein in's Auge gefasst, welches so wenig gilt, dass man im Sprichwort sagt: Was kann aus Nazareth Gutes kommen? Joh. 1, 46. Dieser Ort wird in dem Alten Testamente und von Josephus nirgends erwähnt. Caspari (Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi) vermutet zwar (S. 52), dass dieser Name nur eine spätere dialektische Umgestaltung von Sared (שָׂרֵד), der Grenzstadt Sebulons, sei. Josua 19, 10. 12. Das vorgeschlagene N des neuen Namens komme vielleicht von der Quelle En-Sared her. Allein dies ist höchst unwahrscheinlich, denn erstens gedenkt kein alter Schriftsteller dieser bekannten Quelle bei Nazareth und zweitens sprachen die Galiläer das *γ* so scharf aus, dass es nicht gut verschluckt werden konnte. Die Handschriften der Evangelien schwanken in der Schreibung des Namens zwischen *Ναζαρέθ*, *Ναζαρέτ*, *Ναζαράτ*, *Νάζαρα* oder *Νάζαρά*. Keim zieht die mit einem Vokale endende Form vor: er beruft sich auf Julius Africanus bei Eusebius h. e. 1, 7 ἀπὸ Ναζάρων καὶ Κοζαβά, auf Origenes, den Codex Sinaiticus, Vaticanus, fragmentum Lucae a Tregelles Codex Dublinensis und Itala zu Matth. 2, 23. 4, 13. Luk. 4, 16. Joh. 1, 46, und behauptet, dass zu dieser Form das *nomen gentilicium* *Ναζωραῖος* und *Ναζωρηός* allein passe. Weiss stimmt zu. Bleek erklärt den Ausfall des *θ* oder *τ* in dem abgeleiteten Adjektivum daraus, dass jener Konsonant nicht radikal, sondern nur servil sei. Was der Name bedeute, ist auch streitig. Nicht bloss die eruditi Hebraeorum leiten nach Hieronymus' Bemerkung zu Jesaj. 11, 1 ihn von נָצַר ab, sondern der Kirchenvater selbst; derselbe schreibt wenigstens ep. 46 an die Marcella: *ibimus ad Nazareth, et iuxta interpretationem nominis eius videbimus florem Galilaeae*. Winer, Rosenmüller, Hengstenberg, Bleek entscheiden sich noch für diese uralte Ableitung. Hitzig stellte eine andere auf: er bringt den

Namen mit dem Zeitworte **נָצַר**, hüten, in Verbindung: Delitzsch, Keim u. a. haben ihm zugestimmt. Die Hüterin aber soll dieser Ort geheissen haben, weil er den Eingang in ein Thal behütete, so Delitzsch und Keim, oder weil er einer Göttin, die da beistand, geweiht war, so Hitzig. Mir will scheinen, als wenn Matthäus 2, 23 Nazareth mit Nezer zusammenstelle, und deshalb ziehe ich diese Ableitung vor.

Nazareth ist jetzt noch, was es damals war, ein kleines, kaum 3000 Einwohner zählendes Landstädtchen: es ist 3 Tagereisen von Jerusalem und ungefähr 8 Stunden westlich von Tiberias entfernt. „Es liegt,“ so schreibt Keim 1, 320, „verborgen im Gebirg und ist von allen Seiten von ungleich hohen Bergen eingeschlossen. Hier zieht sich ein schmales längliches Becken etwa 20 Minuten in die Länge, 10 Minuten in die Breite, im Südosten in engem, gekrümmtem Thal ausmündend, zur grossen Ebene Jesreel. Das Städtchen liegt auf dem unteren Teil des Abfalls des nordwestlichen, nach Robinsons Schätzung bis zu 500 Fuss steil und felsig sich erhebenden Berges, immerhin selbst noch in einer Höhe von über 300 Fuss im Vergleich zur Ebene Jesreel. Nach den übrigen Richtungen sind die Berge weniger hoch. Der Eindruck der in Terrassen in und über dem Thalkessel gelagerten Stadt ist ein freundlicher.“ „Wie der Wanderer, der von Süden aus der Ebene Jesreel die breiten, öden Bergrücken heraufzieht,“ sagt Keim weiterhin S. 321, „sich über- rascht sieht wie von einer lieblichen Idylle, wenn er plötzlich das stille, grüne Thälchen Nazaras unter sich hat, so ist's, als ob die Weltthore sich ihm aufschlössen, wenn er über der träumenden Einsiedelei den Gipfel des felsigen, schwach mit Rasen und Dornestrüpp gedeckten Berges erklommen hat. Ohne Entzücken ist keiner oben gestanden.“ „Ich werde nie,“ schreibt der sonst so nüchterne Robinson (Palästina 3, 1, 425 ff.), „den daselbst erhaltenen Eindruck vergessen, als das be- zaubernde Panorama sich plötzlich vor mir ausbreitete. Dort lag die herrliche Ebene Esdremon oder wenigstens ihr ganzer westlicher Teil; zur Linken zeigte sich der runde Gipfel des Tabor über den zwischen- liegenden Anhöhen, mit Teilen des kleinen Hermon und Gilboa und den gegenüberliegenden Bergen Samarias von Janin westwärts bis zu der niedrigen, nach dem Karmel sich erstreckenden Hügelreihe. Dann kam der lange Rücken des Karmel selbst, mit dem Kloster des Elias auf dem nördlichen Ende und Haifa am Meeresufer an seinem Fusse. Im Westen lag das in der Morgensonne funkelnde Mittelmeer, zuerst weit im Süden links vom Karmel zu sehen, dann von diesem Berge unterbrochen und darauf wieder zu seiner Rechten erscheinend, so dass die ganze Bai von Akka und die weit nördlich bis zu einem Punkte N. 10° W. sich er- streckende Küste eingeschlossen war. Akka selbst war nicht sichtbar, da es hinter zwischenliegenden Bergen versteckt lag. Unten im Norden breitete sich eine andere der schönen Ebenen des nördlichen Palästinas aus, Namens el-Buttauf; sie läuft von O. nach W. und ihre Gewässer werden westwärts durch ein engeres Thal nach dem Kison an dem Fusse des Karmel abgeleitet. An der südlichen Grenze der Ebene ruhte das Auge auf einem grossen Dorfe nahe beim Fuss einer vereinzelter An- höhe mit einem verfallenen Kastell auf dem Gipfel; dies war Sefurich,

das alte Sepphoris oder Diocäsarea. Jenseits von el-Buttauf erheben sich lange, von O. nach W. laufende Rücken, einer höher als der andere, bis die Berge von Safed über alle hervorragen, an welchen dieser Ort gesehen wird, »eine Stadt, die auf einem Berge liegt«. Weiter rechts hin ist ein Meer von kleineren und grösseren Bergen, dahinter die höheren jenseits des Sees von Tiberias, und im N.-O. der majestätische Hermon mit seinem ewigen Schnee.“

Gesandt wurde dieser Engel Gabriel ἀπὸ τοῦ θεοῦ, von Gott aus; die bei den Passiven sonst übliche Präposition ἐπὶ wird hier mit ἀπὸ vertauscht, um hervorzuheben, dass Gott zu seinem Boten nicht ein niederes, ihm ferne stehendes, sondern ein in seiner nächsten Nähe verweilendes, also hochgestelltes Wesen ausersehen hat. In Niedrigkeit soll der König der Verheissung geboren werden, darum darf ihm von unten her kein Glanz, keine Ehre zuströmen. Gott aber sorgt dafür, dass von oben her die Zeugen und Zeichen nicht fehlen, welche der Welt verkündigen: Siehe, dein König kommt zu dir. Nach Nazareth in Galiläa wird dieser Himmelsbote abgesandt πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρί, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυείδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ. Diese mannbare Jungfrau, welche in Nazareth wohl nicht vorübergehend, etwa besuchsweise, sich aufhielt, sondern dort ihren ständigen Wohnsitz hatte, scheint verwaist gewesen zu sein; Vater und Mutter treten wenigstens nirgends aus der evangelischen Geschichte hervor: die Jungfrau handelt ganz nach ihrem eigenen Ermessen und hat an ihren Eltern keinen natürlichen Schutz, als ihr Zustand entdeckt wurde, und keine freundliche Hilfe, als in Bethlehem ihre Stunde kam. Aber ganz allein stand sie doch nicht mehr, sie war eine Verlobte und Joseph hiess ihr Bräutigam. Nach Origenes soll sie bereits mit demselben unter einem Dache zusammengewohnt haben; mit Unrecht folgen einige Ausleger dem Kirchenvater. Sind auch die Sitten des heutigen Morgenlandes nicht durchgängig massgebend für jene Zeiten, so hat sich doch nachweislich in der Art und Weise des Verkehres der beiden Geschlechter wenig geändert. Wie es jetzt in dem Oriente unerhört ist, dass die Verlobte in das Haus des Erwählten übersiedelt, so war es auch damals gegen alle Ordnung und Zucht; die Jungfrau ward an dem Abende des Hochzeitstages erst heimgeführt, vgl. Gen. 29, 23. Matth. 25, 1. Keil, Handbuch der bibl. Archäologie, S. 540. Von dem Verlobten der Jungfrau wissen die apokryphischen Evangelien ebensoviel, als sie über die Vorgeschichte seiner Braut fabulieren: wir können uns auf diese Berichte hier nicht einlassen, wie lockend und lohnend es auch sonst ist, die evangelischen Berichte mit jenen apokryphischen Ueberlieferungen zusammenzustellen. Man darf getrost behaupten, dass eine solche Zusammenstellung und Vergleichung die Wahrheit des kanonischen evangelium infantiae Christi fast zur Evidenz bringt. Welch eine Kluft thut sich doch zwischen diesen Mittheilungen auf! In den beiden zu Rede kommenden kanonischen Evangelien eine solche Kürze, Zurückhaltung, Nüchternheit, Keuschheit, Zartheit, und welche Redseligkeit, welche Ausschmückungen, welche Enthüllungen des Geheimnisses, welche Derbheiten in jenen! Die Evangelien sagen über das Alter des Verlobten der Jung-

frau gar nichts, bekanntlich machen ihn die apokryphischen Evangelien aus sehr durchsichtigen Gründen zu einem alten, abgelebten Manne: nur ganz beiläufig erwähnen sie, dass er ein τέκτων, ein Holzarbeiter, nicht wohl, wie man gewöhnlich annimmt, ein blosser Zimmermann, sondern auch Wagner, Tischler u. dergl. gewesen sei, vgl. Matth. 13, 55 (Mark. 6, 3). Seinen Stamm und seine Abstammung teilen sie uns mit, eine ganz knappe Charakterschilderung geben sie — dies Wenige ist alles. Es ist nun die Frage, ob Lukas hier mit der Bemerkung ἐξ οἴκου Δαυίδ über die Stammangehörigkeit Josephs uns unterrichten will. Theophylactus, Euthymius Zigabenus, Beza, Calov, Bengel u. a. beziehen diesen Zusatz auf beide Brautleute. Sachliche Bedenken stehen nicht im Wege. Die Abstammung des Joseph aus dem Hause Davids ist ausser allem Zweifel, Luk. 2, 4. Matth. 1, 6 u. 16; auch seine Verlobte war ein Glied dieses Geschlechtes. Meyer, Bleek, v. Hofmann u. a. ziehen das freilich in Abrede: ersterer sagt gar: „die davidische Abkunft der Maria ist im Neuen Testamente gänzlich nicht nachzuweisen.“ Mit gutem Grund hat aber Weiss, der neueste Herausgeber des Meyer'schen Kommentares, ein dickes Fragezeichen dazu gemacht. Die Kirchenväter irren sich, wenn sie aus dem Umstande, dass die Mutter des Herrn mit einem Sprösslinge Davids verlobt war, schliessen, dass dieselbe auch davidisches Blut in den Adern hatte, denn nirgends findet sich in dem Alten Testamente und in dem Talmud eine Stelle, welche zur Rechtsgültigkeit einer Ehe die Zugehörigkeit zu demselben Stamme, geschweige denn zu demselben Hause, forderte. Wie der Priestersohn unter allen Töchtern des Landes frei wählen durfte, so konnte auch jeder andere Israelit aus jedem Stamme ohne Hindernis freien. Einzig und allein war es den Erbtöchtern nicht verstattet, ausserhalb des Stammes sich zu verheiraten, denn der ursprüngliche Besitz sollte ungeschmälert einem jeden Stamme verbleiben. Vgl. Num. 36, 1 ff. Keil, Arch. 674. Die Kirchenväter sind über Marias Stamm nicht einig. Allein die bestimmten Aussagen des Justinus, dialog. c. Tryph. c. 45 u. 100 (c. 23, was vielfach noch angezogen wird, redet nur ἀπὸ γένους τοῦ Ἀβραάμ), welche durch Irenäus 3, 21, 5*) und Julius Africanus, cf. Eusebius h. e. 1, 7, kräftig unterstützt werden, verdienen mehr Glauben als die apokryphischen Mitteilungen des testamentum XII patriarcharum, wo es in dem Segen über Levi c. 2 heisst: διὰ σοῦ καὶ Ἰούδα ὁφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις, und des Manichäers Faustus Behauptung (cf. Augustinus c. Faust. 23, 4) und Schleiermacher, Hilgenfeld, Ewald, v. Hofmann, Keim hätten dem nicht zustimmen sollen. Wie kann Jesus, wenn seine Mutter dem Stamme Levi angehörte, ein Sohn Davids noch genannt werden? Ist dieser Name so vag, dass er überhaupt nur den Messias bezeichnet, und von seiner Abstammung ganz absieht? Allein diese Bezeichnung des Messias ist ja ohne Frage erst aus jener Verheissung entlehnt, welche dem David zu teil wurde, dass nämlich der Same, der aus seinen Lenden gekommen

*) Erwähnen will ich aber ein Fragment von diesem alten Vater (cf. Ir. op. ed. Stieren 1, 836. No. XVII), wo es heisst von Christus: ἐν μὲν γὰρ τῷ Ἰωσήφ προετυπώθη· ἐκ δὲ τοῦ Ἀβὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα, ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς, ἐγγενήθη.

ist, ewig herrschen soll. 2 Sam. 7, 12. Hat Jesus etwa ein Recht auf diesen hohen Namen, weil sein Pflegevater jenem Hause entsprossen ist? Wie kann aber die Stammangehörigkeit des Joseph dem Pflegesohne zu Statten kommen? Hat dieser Mann aus dem Hause Davids sich auch des Kindes der Jungfrau noch so treu angenommen, so kann damit doch nicht das Kind einer Levitin dem Stamme Juda, dem Hause Davids einverleibt worden sein: denn hier kommt es auf die leibliche Abstammung, auf den fleischlichen Zusammenhang an. Das Neue Testament, welches die Paternität des Joseph auf das Bestimmteste ausschliesst, sagt nun von Jesus ganz ausdrücklich, dass er mit David blutsverwandt sei. Die Stellen Röm. 1, 3: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα*; 2 Tim. 2, 8: *ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ*; Act. 2, 30: *ὅρκῳ ὡμοσεν αὐτῷ (Δαυεὶδ) ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς δσφύος αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ*; Hebr. 7, 14: *προδήλων γάρ, ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, εἰς ἣν φυλὴν περὶ ἱερέων οὐδὲν Μωϋσῆς ἐλάλησεν* — leicht liessen sich noch andere beibringen — verlieren alles Fundament, wenn nicht durch Maria der strikte, leibliche Zusammenhang des Heilandes mit dem Stamme Juda, mit dem Hause Davids hergestellt wird. Auch dieses erste Lukaskapitel spricht ganz entschieden für den davidischen Ursprung der Jungfrau. Gabriel sagt V. 32, dass Gott dem Sohne der Jungfrau, die von keinem Manne wusste, den Thron Davids *τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* geben wolle: giebt Gott aber ihrem Sohne den Stuhl seines Vaters David, so muss ihr Sohn durch sie zum Hause Davids gehören. Zacharias preist V. 69 Gott, dass er ein Horn des Heils errichtet habe *ἐν οἴκῳ Δαυεὶδ*: wird dieses Horn dadurch jenem Hause zugezählt, weil Joseph, der Davids Sohn, es später adoptiert und so annektiert? Aber jetzt, ehe von Joseph etwas geschehen ist, sieht der Prophet schon dies Horn aufgehen in jenem Hause. Joseph und seine Verlobte waren beide Glieder desselben Hauses; auf wen von beiden geht nun diese Bemerkung, die, wenn sie auf beide sich beziehen sollte, anders angebracht sein müsste? Das Nächste ist auf jeden Fall mit Luther, Calvin, Grotius, Paulus, Glöckler, de Wette, Bleek, v. Hofmann u. a. an Joseph zu denken. Die Notiz ist nicht an *πρὸς παρθένον*, sondern an *ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ* angeschoben und der folgende Satz lautet nicht *καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς*, sondern *καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένον Μαριάμ*. Allein aus der Fassung dieses Satzes lässt sich doch keine Instanz gewinnen, denn möglich ist es, dass der Evangelist statt *αὐτῆς* absichtlich schrieb *τῆς παρθένον*, weil er nochmals die Jungfrauschaft der Maria und somit die Wunderhaftigkeit der Verkündigung hervorheben wollte. Zwingend ist auch der erste Umstand nicht; es deutet nichts darauf hin, dass *ἐξ οἴκου Δαυεὶδ* eine nähere Bestimmung zu Joseph und nicht zu Maria sein soll. Die Stammangehörigkeit, das Geschlecht des Joseph ist hier aber von gar keiner Bedeutung, dort, wo es von Belang ist, wird es zudem noch ganz besonders hervorgehoben Luk. 2, 4, hingegen, da der Davidssohn geboren werden soll von dieser Jungfrau, ist eine Angabe über ihre Familienverhältnisse durchaus unentbehrlich. Maria ist das Hauptsubjekt der ganzen Passage, Joseph ist nur vorübergehend einmal Subjekt: ich stelle mich deshalb zu Wieseler, Godet, Keil und finde hier die Aussage, dass

die Jungfrau zu Nazareth aus dem Hause Davids stammte. *Μαριάμ* (denn so schreiben sämtliche Haupthandschriften ohne irgendwelche Ausnahme) hiess sie. Wie der Name Joseph ein altehrwürdiger ist, so auch dieser Name seiner Verlobten. *Μαριάμ* ist das alttestamentliche מִרְיָם, welches die Septuaginta mit *Μαριάμ* dolmetscht: verwandt ist dieses מִרְיָם mit מִרְיָה, widerspenstig sein. Der Name ist in den früheren Zeiten nicht sehr beliebt gewesen, Moses Schwester hiess so, eine andere Mirjam wird 1 Chron. 4, 17 noch erwähnt. Später kam dieser Name aber mehr auf; wie wir denn in dem Neuen Testamente fünf Marien näher kennen lernen; ausser der Mutter Jesu ihre gleichnamige Schwester, die Mutter des Jakobus und Joses; Maria Magdalena; Maria, die Schwester des Lazarus; Maria, die Mutter des Johannes Markus.

Der Evangelist begnügt sich mit dem Notwendigsten: er giebt über Zeit und Lokal der Engelserscheinung keine Auskunft. Bengel vermutet, er sei des Abends gekommen: einen Grund giebt er leider nicht an. Es ist jede andere Tageszeit, vornehmlich die Stunde des Morgengebets sicher ebenso angemessen, vielleicht noch angemessener, weil die Botschaft des Engels sich auf den Ausgang aus der Höhe bezieht. Wie die alten Väter sinnig die Verkündigung Mariä auf die Jahreszeit verlegt haben, in welcher neues Leben in der ganzen Schöpfung sich mächtig regt, so harmonierte dann auch die Tageszeit. Die Maler, welche sich in der Darstellung dieser Scene vielfach mit dem feinsten Sinne und dem grössten Geschick versucht haben, verlegen diese Verkündigung in ein Gemach, in welchem neben der Jungfrau noch eine hohe, weisse Lilie prangt, wofür sich auch Kühnöl, v. Hofmann, Keil u. a. erklären. Luther hat nichts dagegen, wenn sich einer die Maria mit irgend einer häuslichen Arbeit beschäftigt denkt. „Und ist wohl möglich,“ predigt er, „dass eben, da sie mit solcher Hausarbeit umgegangen, der Engel zu ihr gekommen und ihr diese Botschaft gebracht habe. Denn also siehet man in vielen Geschichten, dass die Engel zu den Menschen kommen, da sie in ihrem Beruf gegangen und ihres Amtes gewartet haben,“ Luk. 2, 8, 9. Richt. 6, 11. 13, 9. Aber besser gefällt ihm doch auch, dass sie in einer solchen Verfassung sich befindet, wie die Künstler es darstellen. „Oder aber sie, die Jungfrau Maria, wie ein frommes Kind wird allein in einem Winkel gesteckt und um die Erlösung Israels dazumal gebeten haben: denn bei dem Gebet sind die Engel sonderlich gern.“ Dies ist sicher das Ansprechendste: der Engel erschien in dem Tempel auch dem Zacharias, da er betete, und Gottes Botschaft verlangt doch auch ein irgendwie dazu bereitetes Herz. Wenn die alten Väter auf die Frage eingehen, warum Gott eine Verlobte sich auswählt habe, so geraten sie meist mit Origenes und Ambrosius auf den Weg, welchen Ignatius schon eingeschlagen hat. *Καλῶς*, sagt Origenes in dem Bruchstücke der sechsten Homilie über den Lukas, ἐν μιᾷ τῶν μαρτυρῶν τινος ἐπιστολῶν γέγραπται — τὸν Ἰγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ρώμῃ θηροῖς μαχησάμενον — καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαριάς. Wir weisen solcherlei Gedanken jetzt als Gottes

unwürdig zurück; wie verträgt sich solch eine List mit dem heiligen Wesen des Allerhöchsten, und sollte der Teufel wirklich einerseits ein so dummer Teufel sein, dass er von Gottes welterlösendem Wirken keine Kenntniss gehabt hätte, und andererseits ein so kräftiges Wesen sein, dass er das Kind, welches Maria unter ihrem Herzen trug, hätte töten können. Wenn Gott eine Verlobte sich zur Mutter seines Sohnes erkor, so wird dies wohl darin seinen Grund gehabt haben, dass erstens vor den Augen der Welt das gottselige Geheimnis verschleiert werden, dass zweitens die Begnadigte einen natürlichen Schutz erhalten und drittens der Sohn der Verheissung der väterlichen Zucht nicht entbehren sollte. Diese Absichten konnten allerdings auch erreicht werden, wenn Maria schon mit dem Joseph verheiratet war, als sie diese Botschaft empfing: allein da Gottes Sohn ganz ohne männliches Zuthun sollte geboren werden, so war ein solcher Zeitpunkt auszusuchen, da dieses an und für sich durch Sitte und Gesetz ausgeschlossen war.

Mit einem Grusse naht sich der Engel der Jungfrau, er spricht: *χαῖρε, κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ*, so der Codex Sinaiticus und Vaticanus, *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* lesen aber noch der Codex Alexandrinus, Ephraemi u. Cantabrigiensis, welchem der textus receptus folgt. Tischendorf streicht wohl mit gutem Grunde diesen letzten Satz, er scheint aus dem Segensspruche der Elisabeth V. 42 hierher gekommen zu sein. Mit einem *χαῖρε* beginnt der Engel. Dies ist, wie ich in der Auferstehungsgeschichte S. 38 ff. ausführlich nachgewiesen habe, nicht ein ganz ungewöhnlicher Gruss bei den Kindern Israel: sie bedienten sich desselben vielfach neben dem gewöhnlichen: Friede sei mit dir, wie wir es an dem Herrn selbst wahrnehmen. Denn er, der meistens mit dem Frieden grüsste, vgl. Luk. 24, 36. Joh. 20, 19, 21 u. 26, gebrauchte doch auch hin und wieder die andere Formel, Matth. 28, 9. Es hat wohl einen inneren Grund, dass der Gottesbote nicht: Friede sei mit dir! spricht: er will ja der Maria nichts Gutes anwünschen, denn er weiss, dass sie den Frieden schon besitzt, weil Gottes Gnade auf ihr ruht. Zur Freude fordert er sie auf: sie soll sich des Gnadenstandes, in welchem sie sich schon befindet, und der Gnade, welche er ihr zu verkündigen berufen ist, freuen. *Κεχαριτωμένη*, redet er sie an. Was ist der Sinn von *χαριτοῦν*? Dieses Wort, welches bei klassischen griechischen Schriftstellern nicht gefunden wird, sondern der späteren Gracität angehört, kann nichts Anderes bedeuten, als *χάριν διδόναι*. Da aber *χάρις* sowohl Anmut, Schönheit, als Gnade, Huld bedeutet, kann das davon abgeleitete Zeitwort aussagen: 1) Anmut verleihen, in welchem Sinne es Sir. 18, 17 *παρὰ ἄνδρῳ κεχαριτωμένη* und in einer Variante des Codex Alexandrinus zu Sir. 9, 8 (*ἀπόστρεψον ὀφθαλμὸν ἀπὸ γυναικὸς κεχαριτωμένης*) erscheint, und 2) Gnade verleihen, so kommt es im Neuen Testamente noch einmal vor und zwar Eph. 1, 6 (*εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ*) und auch sonst, wie z. B. in dem testam. XII. patriarch. Joseph. 1 *ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ὁ σωτὴρ ἐχαρίτωσέ με*. Paulus und Bretschneider verstehen *κεχαριτωμένη* von leiblicher Schönheit und Anmut. Gewiss mit Unrecht. Selbst wenn wir annehmen, dass Gott für ihn, welcher der Holdseligste von allen Menschenkindern sein sollte,

die holdseligste unter allen Jungfrauen zur Mutter erkoren habe, so ist die Hervorhebung solcher Vorzüge hier nicht motiviert. Auf solcherlei Aeusserlichkeiten soll der Engel Wert legen, welcher nicht erschienen ist, sich die Töchter der Menschen zu ansehen, sondern eine Gottesbotschaft auszurichten hat? Erklärt derselbe zudem nicht, wie Theophylactus schon sehr richtig bemerkt hat, *κεχαριτωμένη* sofort durch *εὖρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ*? Nach dem Zusammenhange ist deshalb nur an Gnade und Huld zu denken. Die Uebersetzung der Vulgata ist zweideutig, nach Bleek ist ihr *gratia plena* zuerst von der Anmut zu verstehen; auch die lutherische Uebersetzung durch holdselig ist nicht genau. Der Reformator bequeme sich der landläufigen Uebertragung an, verband aber mit ihr, wie wir aus seinen Auslassungen ersehen, den einzig richtigen Sinn. *Κεχαριτωμένη* kann schlechterdings nicht mit Euthymius, dem Bisping noch beipflichtet, umschrieben werden *ὡς χάριτος ἀξιώθεισαν ὑπερφανούς*, sondern sagt nur aus, dass ihr Gnade zu teil geworden ist, und weil von Gnade doch nur da die Rede ist, wo kein Verdienst, kein Anrecht geltend gemacht werden kann, wird hier die Jungfrau nicht von dem Engel gepriesen als die Mutter der Gnade, sondern als eine Tochter derselben, nicht als der Quell, aus welchem die Gnade ihren Ursprung nimmt, sondern als das Gefäss, in welches die Gnade Gottes sich ergossen hat. Gnade ist der Maria also von Gott gegeben worden, so erklären sich Luther, Calvin, Grotius, Calov, Bengel und alle neueren protestantischen Ausleger, doch lassen sie sich über die Tragweite dieses Wortes nicht weiter aus. Wenn man aber an das Participium des Perfekts gedenkt, so wird man die Huld, welche der Maria widerfahren ist, nicht erst von der Stunde datieren dürfen, welche jetzt gekommen ist: sie hat vordem, in der Vergangenheit schon mehrfach, vielfach Beweise empfangen, dass Gott ihr gnädig ist. Seit geraumer Zeit ruht Gottes Wohlgefallen auf ihr. Der Bote Gottes weist also mit seiner Anrede auf die Widerfahrnisse und Erfahrungen hin, welche Maria erlebt hat, Gottes Gnadenerweisungen ruft er ins Gedächtnis, um daran die Verheissung der grössten, wundersamsten Gnade zu knüpfen. Es kommt ihm darauf an, das Herz auf seine Botschaft vorzubereiten; geht diese doch über alles Bitten und Verstehen der Begnadigten weit hinaus. Zu dem folgenden *ὁ κύριος μετὰ σοῦ* ist eine Form von *ἐμὶ* zu ergänzen. Grotius stellt ein *ἐστί*, ein *ἔστω*, ein *εἴη* zur Verfügung. Bengel giebt dem *εἴη* den Vorzug: *tecum sit. Parallelum: χαῖρε, salve. Indicativus praesupponitur: eique subscribit hic optativus. Sic Jud. 6, 12: κύριος μετὰ σοῦ. Kühnöl u. a. folgen. Allein jene Richterstelle besitzt keine Beweiskraft, auch wird dort wohl besser ein *ἐστὶν* hinzugedacht. Menschen grüssen wohl einander mit den Worten: Der Herr sei mit dir, aber ein Engel, welchen Gott mit einem ganz bestimmten Auftrage einem Menschenkinde zusendet, kann nicht erst die kräftige, gnädige Hilfe Gottes anwünschen. Er weiss, wie Gott gesinnt und gewillt ist: dort bei Gideon wie hier bei der Maria bezeugt er schon durch seine Erscheinung, dass Gott mit den betreffenden Personen ist. Der Herr ist mit dir, so sagen wir darum mit Luther, Calvin, Lyser, Estius, Glöckler, de Wette, Bleek, Meyer, Godet, v. Hofmann,*

Keil. Weiss. Dieses Engelswort hat die katholische Kirche im Ave Maria als ein Gebet an die Jungfrau Maria aufgegriffen. „In diesem englischen Grusse,“ sagt Luther richtig, „ist kein Gebet, sondern eitel Lob und Ehre begriffen, darum können wir daraus weder ein Gebet noch Anrufen machen; denn es uns nicht ziemt, die Worte weiter zu deuten, denn sie lauten und der h. Geist gesetzt hat.“ Calvin spricht weit schärfer: *nimis vero crassa inscitia Papistae salutationem hanc quasi magico exorcismo in preculam verterunt, atque eo prorupit vesania, ut concionatoribus fas non sit, spiritus gratiam pro suggestu petere, nisi per suum Ave Maria. Atqui praeterquam quod sola gratulatio hic habetur, temere sibi alienum officium usurpant, quod Deus non nisi angelo inhiunxit: bis autem stulta aemulatio, quod absentem salutant.*

Es ist die Frage, wie wir weiter zu lesen haben. Der textus receptus fährt fort: ἡ δὲ ἰδοῦσα διαταράχθη ἐπὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ. Der Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis haben das Participium nicht, Griesbach, Lachmann, Tischendorf haben es deshalb ganz ausgestossen. Es passt in der That auch nicht in den Zusammenhang. Man hat es so möglich machen wollen, dass man dem Worte λόγος eine ganz eigenthümliche Bedeutung unterlegte: nach Heinsius ist λόγος, dem ὄημα V. 37 entsprechend, gleich πᾶγμα, res, Ding. Allein dieser Sprachgebrauch ist vollständig unerweislich. Kühnöl suchte, da er von der Unhaltbarkeit dieser Auslegung sich überzeugt hatte, so zu helfen, das er ἰδοῦσα mit cum audisset übersetzt, constat enim verba videndi et audiendi ab Hebraeis, Graecis et Latinis haud raro inter se permutata esse. Allein diese Bemerkung ist ganz falsch. Bengel zerhaut den Knoten mit seiner Anmerkung: perturbatio ex ipsa apparitione (videns) exstitit und lässt ἐπὶ τῷ λόγῳ ganz beiseite fallen. Bornemann und de Wette, welchen sehr viele sich anschliessen, setzen sich über den Text hinweg, wenn sie die Jungfrau erst über den Anblick des Engels erschrecken und dann bei sich überlegen lassen, worauf er mit seinem Grusse abziele, denn zu διελογίζετο sind ja die fraglichen Worte nicht gefügt. Nicht als wird das Sehen des himmlischen Boten angegeben, sondern nur als „ein beiläufiges Moment“, wie Meyer gut sagt, als ein begleitender Umstand. Es ist so wie Luther bemerkt: „er sagt, sie habe sich nicht vor ihm (dem Engel), sondern über seine Rede und seinen Gruss entsetzt,“ was auch Calvin bestimmt ausspricht. Ist Maria aber an den Umgang der Engel so gewöhnt, dass diese Erscheinung sie gar nicht mehr afficiert? Und was soll dann die Bemerkung, dass sie ihn gesehen habe, wenn dieses Sehen mit ihrer tiefen Gemütsbewegung nichts zu schaffen hat? Wir tragen daher kein Bedenken ἰδοῦσα aufzugeben. Der λόγος, der Gruss des Engels ist es, welcher die Jungfrau ausser Fassung bringt. Wie kann er das aber thun? Origenes schreibt: ξένος ὁ ἀσπασμός, τῇ παρθένῳ, οὐδαμοῦ τῆς γραφῆς εὐρισκόμενος, ταύτῃ δὲ μόνῃ τηρούμενος· χαῖρε, κεχαριστωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ. Ist das aber wahr? Das χαῖρε ist gar nichts Ungewöhnliches; reden die Propheten, welche ja auch Gottes Boten an sein Volk sind, nicht häufig mit einem solchen: Freue dich, jauchzet dem Herrn! ihre Zuhörer an? Auch κύριος μετὰ σοῦ hat, wie wir ge-

sehen, im Alten Testamente eine vollständige Parallele. Einzig und allein geht *νεχαριτωμένη* über das gewöhnlichste Niveau hinaus: aber diese Anrede ist doch auch wieder so allgemein gehalten, dass man nicht recht erkennt, wie dieses Wort eine solche Gemütsbewegung zu Stande bringen konnte. Ich gestehe offen, dass ich es viel natürlicher fände, wenn Maria nicht über den vernommenen Gruss, sondern über den geschauten Engel sich verwunderte. Erklären kann ich mir diese durch den Gruss hervorgebrachte tiefgehende Gemütsbewegung, denn das gewählte Zeitwort deutet darauf hin, dass dieselbe durch und durch ging, nur dadurch, dass sie, die so tief bewegt wurde, schon in einer grossen Bewegung sich befand, als der Engel zu ihr trat. Soll die Jungfrau, welche Gnade bei Gott gefunden hat, nicht unter allen, die auf den Trost Israels warteten und um die Erlösung flehten, die Seele gewesen sein, welche am anhaltendsten, am inbrünstigsten darum betete? Soll der Gott, welcher zur rechten Zeit immer seine Boten aussendet, nicht in der Stunde den Gabriel entsandt haben, da sie, wie noch nie in ihrem Leben, in Gott mit Gewalt drang, dass er den Himmel zerreisse und herabfahre? Ich finde auch sonst in der heiligen Geschichte, dass Gott sich dann zu dem Menschen am meisten herablässt, wenn sich der Mensch am höchsten streckt nach seinem Gotte, und stehe nicht an, hier etwas Aehnliches anzunehmen. Um den Messias, in welchem Gottes heilsame Gnade erscheint, hat nach meinem Dafürhalten Maria soeben aus der tiefsten Tiefe des Herzens gebetet, da hört sie diesen Gruss aus dem Munde des Engels. Er verkündete ihr allerdings nicht, in welcher Weise sie als Magd dem höchsten Gotte bei der Erscheinung des Messias dienen sollte; aber das wird ihr klar, dass sie diese Erscheinung erleben, ja dass sie wesentlich mit beteiligt sein soll bei der Ankunft des Königs der Verheissung. Der Gruss des Engels bringt sie aber nicht ausser sich, sie gerät nicht in Verstörung oder Entzückung: wie tief sie auch im Gemüte bewegt ist, das Sinnen und Bedenken ist ihr geblieben, die Reflexion ist nicht ausgelöscht. Ihre Gedanken gehen hin und her, sehr bezeichnend heisst es *διελογίζετο*, sie haften an dem *ἀσπασμός* und drehen sich um ihn, wie das Rad um die Achse. Darauf ist ihr diskursives Denken gerichtet: *ποταπός εἴη ὁ ἀσπασμός οὗτος*. Die Mehrzahl der Ausleger versteht das *ποταπός* von dem Inhalte des Grusses, so noch Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil. Zugestandenermassen ist das aber nicht des Wortes ursprüngliche Bedeutung. Nach den Aufstellungen Buttmanns leitet sich *ποταπός* von *ποῦ ἄπο* her, das *τ* oder *δ* ist nur des Wohllautes wegen dazwischengesetzt: sonach heisst es auch von Haus aus nicht *qualis*, wie beschaffen, welcher Art, sondern *unde*, von wannen. Bleek ist so billig zuzugestehen, dass es hier sowohl auf das Woher als auch auf das Was dieser Begrüssung gehe. Glöckler ist der Einzige, welcher nach Euthymius Zigabenus ausschliesslich auf der originalen Bedeutung besteht. „Maria,“ sagt er, „hat nicht sowohl auf den Gruss selber ihre Gedanken gerichtet, als vielmehr auf die grüssende Person, und zwar in der Beziehung, dass sie bedenkt: wer diese Person sei und woher sie sei. Sie will aber in Betreff des letzteren nicht untersuchen, aus welchem Lande diese Person hergekommen, sondern ob es eine

irdische oder eine himmlische Erscheinung sei. Wie man aus dem Folgenden, aus ihren Antworten sieht: so hat sie sich überzeugt, dass es eine himmlische Erscheinung ist.“ Ich trete diesen Ausführungen bei: auf ihr Gebet ist der Jungfrau durch den Gruss ein Amen zu Teil geworden, sie möchte nun wissen, aus wessen Munde dies gekommen ist, wer der Bote ist, der ihr diesen Gruss im Namen Gottes gebracht hat, denn ganz verkehrt ist Euthymius Auslegung, dass sie im Unklaren sei, ob es ein Gottes- oder ein Dämonsgruss sei. Allerdings enthüllt sich der Sprechende nicht vor ihr wie vor dem Priester in dem Tempel, weder nennt er sich jetzt mit Namen, noch bekennt er sich als einen Abgesandten des allerhöchsten Gottes: das war bei einer so tief angelegten, sinnigen, zarten Seele, wie Maria eine war, nicht nötig. Aus den Worten seines Mundes erkannte sie den, welcher sich ihr nicht mit Namen vorstellt: es ward ihr gewiss, dass nicht ein Menschenkind die Rede ihres Herzens mit Gott erlauscht, sondern dass der Gott aller Gnade ihr Gebet vernommen und ihr seinen Engel zugesandt habe, um ihr zu bezeugen, dass ihr Gebet nicht bloss erhört sei, sondern dass zur Erhörung ihres Gebetes sie selbst nach seinem wunderbaren Räte beitragen solle, soweit das eben in der Macht eines geschaffenen Wesens steht. Der Engel, dessen Gruss die Jungfrau in die tiefste Bewegung versetzt hatte und dessen Person sie, um zu erkunden, von wannen ihr dieses Wort zugekommen sei, scharf in das Auge fasste, sprach nun zu ihr: *μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὖρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ*. Befremdlich ist dieses Anfangswort, welches die Furcht verscheuchen soll. Hat Maria sich denn gefürchtet, als sie den Engel erblickte? Der Evangelist spricht nur von einer Verwirrung, von einer Erschütterung ihrer Seele, deutet aber mit keiner Silbe an, dass Furcht und Entsetzen davon die Ursach war, sondern erklärt ausdrücklich, dass die Worte, welche sie gehört hatte, daran schuld waren. Aber diese Worte haben, wie wir gesehen haben, nichts Schreckhaftes, nichts Furchteinjagendes. Calvin meint: *quod aliquid coelestis gloriae in angelo agnoscens Maria subitum pavorem ex Dei reverentia conceperit*. Allein wir haben kein Recht dazu, diese Furcht aus dem Abglanz der göttlichen Majestät, welche den Gottesboten umleuchtete, abzuleiten, da der Evangelist nichts davon weiss. Wir müssen bei dem Texte bleiben. Aus der Verwirrung geht die Furcht erst hervor, sie wächst bei dem Erwägen, woher denn dieser Gruss komme, und erreicht ihren höchsten Grad, als die Erkenntnis durchbricht, dass es ein Engel sei, welcher mit ihr rede. Der unbekannte Engel verwirrt, der erkannte aber erschreckt die Begnadigte. Wie kann aber der Engel, der so freundlich spricht und die Huld Gottes ihr versichert, sie so in Schrecken setzen? Luther sucht das Rätsel so zu lösen, dass er sie über die Auszeichnung, welche ihr zu Teil wird, sich entsetzen und schämen lässt. „Denn es ist ihr ganz ein ungewöhnlicher Gruss,“ sagt er, „dabei sie hernach auch müssen gedenken, es sei ein ungewöhnlicher Bote, dass er so bald anhebt: o Maria, selig bist du, wie hast du so einen gnädigen Gott, kein Weib ist nie auf Erden gekommen, der Gott solche Gnade bewiesen hat, du bist die Krone unter ihnen allen. Solche Worte haben dem frommen Kinde eine Rüte an-

gewonnen und einen Schrecken eingejagt, dass sie nicht hat gewusst, woran sie doch sei. Calvin glaubt, dass sie sich nicht ihretwegen, sondern ihres Volkes wegen fürchte. *Quod timorem eam ponere iubet, semper veniat nobis in mentem, quae imbecillitas est carnis, fieri non posse, quin terreamur, quoties vel minima gloriae Dei scintilla apparet. Neque enim ubi serio Dei praesentiam concipimus, otiosam imaginari licet. Ergo quum obnoxii sint omnes eius iudicio, ex metu trepidatio oritur, donec se patrem exhibeat. Tantam sancta virgo in gente sua cernebat scelerum coluriam, ut iure timeret a maioribus vindictis. Quare ut timorem eximat angelus, testem se ac praeconem incomparabilis boni adesse pronuntiat.* Wie kann aber dieser Bote Gottes, welcher mit so freundlichem Gruss sich naht, als ein Bote des Gerichtes, welches über das in Sünden verkommene Volk losbrechen wird, von Maria betrachtet und gefürchtet werden? Warum erscheint er dann ihr und nicht in seiner schrecklichen Schöne den Ungerechten? Will er sie etwa durch seine Erscheinung trösten, dass sie nicht mit dem grossen Haufen dem Zorne des lebendigen Gottes verfallen soll? Passt es zu der tiefinnerlichen Sinnesart der Jungfrau, dass sie bei der Engelserscheinung denkt, was hat das für die Anderen zu bedeuten, und nicht, was geht das mich an? Ich gebe unbedingt Luthern den Vorzug: sie fürchtet für sich selbst: sie, die reine unbefleckte Jungfrau, kann zu dem Engel, der vor dem Angesichte Gottes steht und zu dem Gotte, der ihn gesandt hat, schnell zurückkehrt, nicht ohne Scheu, Scham, Angst und Furcht das Auge erheben. Vor Gott ist sie gewandelt, fleissig hat sie im Gebete sich zum Himmel aufgeschwungen, aber da nun der Himmel sich urplötzlich über ihr aufthut, da sie die Versicherung der Gnade Gottes empfängt, erbebt sie. Sie erbebt, weil sie sich bewusst ist, dass sie diese Gnade nicht verdient, dass sie den Seraphinen gleich, welche in dem himmlischen Heiligtum Gott dienen, vor dem, dem man „heilig, heilig, heilig ist der Herr“ singt, nicht rein ist, sondern Angesicht und Füsse verhüllen muss. Die himmlische Erscheinung lässt sie nicht vergessen, dass sie noch auf Erden wandelt und in einem sündlichen Fleische wohnt; der englische Gruss wischt nicht in ihrem Herzen das Bewusstsein ihrer Unwürdigkeit und Sündenschuld aus, sondern die Gnade, welche ihr widerfährt, beugt und demüthigt sie und stellt ihr in dieser Gnadenstunde ihre Missethat, ihr sündliches Wesen vor das innere Auge, wie noch nie. Verkehrt ist es, wenn einzelne Ausleger dieses *μη φοβοῦ* auf die folgende Verkündigung beziehen und diese Rede so deuten: fürchte dich nicht, den Sohn des Höchsten zu empfangen und zu gebären, fürchte dich nicht vor dem Schimpf und der Schmach, wohinein du bei den Menschen, welche von diesem Gotteswunder keine Ahnung haben, notwendig geraten musst, denn der Engel erklärt sein *μη φοβοῦ* ganz anders selbst. Er sagt nämlich: *εἶδες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ*. Die Furcht will er vertreiben durch diese Eröffnung, dass sie Gnade bei Gott gefunden hat, dass sie in Gnaden bei demselben steht. Ihre Furcht muss also, denn das *γὰρ* kann nicht sinnlos hier stehen, darin ihren Grund haben, dass sie in Sorge ist, ob Gottes Gnade ihr zukomme. Die Phrase *εὐρίσκειν χάριν*, mit welcher *εὐρίσκειν ἔλεος* Gen. 19, 19. Num. 11, 15. 2 Tim. 1, 18

verglichen werden kann, begegnet uns im Neuen Testamente nur noch Act. 7, 46 u. Ebr. 4, 15 und entspricht dem 𐤓𐤍 𐤏𐤕𐤕 Gen. 6, 8. 18, 3.

30, 27. 32, 5. 33, 8, 10, 15, welches die Septuaginta schon in dieser dem klassischen Griechisch fremden Weise übertragen hat. Schwerlich ist, was man meistens annimmt, dieses *εὐρίσκειν* vollständig verwaschen, dass man mit Calvin sagen dürfte: *invenire gratium hebraica phrasi posuit Lucas pro habere Deum propitium. Neque enim gratiam invenire dicitur, qui eam quaesierit, sed cui ultro oblata est.* Es kann vielmehr an allen Stellen die ursprüngliche Bedeutung festgehalten werden. Man findet, was man sucht, und so möchte ich auch hier das Wort des Engels fassen: die Gnade, welche du gesucht hast, hast du erlangt; Maria hat durch Gebet und frommen Wandel darnach getrachtet, in den Augen Gottes wohlgefällig zu werden, und der Bote Gottes versichert ihr nun, dass ihr Eifer nicht umsonst gewesen ist. Sie hat Gottes Gnade erlangt, freilich nicht, wie man ein verlorenes Gut wiedererlangt, nach welchem man sucht, zu welchem man durch sein Suchen gelangt, sondern so, dass die Gnade, nach welcher sie suchte, ihr entgegenkam. Gnade lässt sich eben nicht durch eigene Arbeit und Anstrengung, durch eigenes Verdienst erlangen, denn Gnade und Verdienst sind Begriffe, welche einander ausschliessen. Sehr richtig sagt daher Luther: „Dieses Wörtlein hat nicht allein dazu gedient, dass das Mägdlein damit getröstet wurde, sondern auch, dass der greulichen Abgötterei gewehrt würde, so sich hernach unter den Christen durch den Papst und seine Mönche funden hat und bei den Papisten noch geht, die aus der Jungfrau Maria einen Gott machen, ihr alle Macht im Himmel und auf Erden zumessen, als hätte sie es von ihr selbst. Aber obgleich die Jungfrau Maria gesegnet ist über alle Weiber, dass nie einem Weibe solche Gnade und Ehre widerfahren ist: so zeucht sie doch der Engel mit diesem Worte herunter und macht sie allen Heiligen gleich, sintemalen er klar sagt, was sie sei, das sei Gnade und nicht Verdienst. Nun muss ja ein Unterschied bleiben zwischen dem, der Gnade giebt und der Gnade empfängt. Der Gnade giebt, bei dem soll man Gnade suchen, und nicht bei dem, der selbst Gnade genossen hat. Solches hat man im Papsttum nicht gethan. Denn da ist jedermann zu der Jungfrau Maria gelaufen und hat mehr Gnade und Hilfe bei ihr gesucht und gehofft denn bei dem Herrn Christus. Solchem Irrtum zu begegnen, so merke dies Wörtlein hier wohl: Maria, du hast Gnade bei Gott gefunden. Da lerne, dass du sie haltest für einen Menschen, so zu Gnaden gekommen sei, und nicht, die Gnade austheilen soll. Denn dazu ist ihr Kind, unser lieber Herr Jesus, geordnet, dass wir bei ihm Gnade suchen und durch ihn zu Gnaden kommen sollen, wie Johannes der Täufer sagt: wir haben alle aus seiner Fülle genommen Gnade um Gnade, Joh. 1, 16.“ Wir können diesen Ausführungen nur beipflichten. Die h. Schrift weiss durchaus nichts von dem Dogma, welches Pius IX. durchgesetzt hat, dass Maria ohne Sünde empfangen und also von der Erbsünde, welche durch die Zeugung von einem Geschlecht auf das andere übertragen wird, verschont geblieben sei. Sie lehrt das Gegenteil nicht ausdrücklich, das gestehen wir ohne

Vorbehalt zu, aber da sie ganz bestimmt alles, was vom Fleische geboren wird, für Fleisch erklärt, welches der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste bedarf, d. h. sündig ist, so hätte sie, wenn Marias unbefleckte Empfängnis ein Artikel des Glaubens wäre, dieses nicht verschweigen dürfen. Die Sünde ist auch in Maria nicht als blosser Reiz geblieben, welchen sie, wie er sich regte, durch die Kraft des Geistes erstickte: wie bei uns aus der angeborenen Sündhaftigkeit die Sünde in Gedanken, Worten und Werken hervowächst, so ist es auch bei ihr der Fall gewesen. Auch dieses sagt die h. Schrift nicht mit ausdrücklichen Worten; allein es ist die notwendige Konsequenz aus dem ersten Zugeständnis, und sollten wir diese Konsequenz zu ziehen abgehalten werden, so hätte uns auch das gesagt werden müssen. Was der Engel weiterhin der Maria eröffnet, will zu jenem neuesten Mariendogma nicht recht passen. War Maria wirklich ein solches Wesen, wie es unter den Engeln und den Menschen kein zweites giebt, welches von der Sünde absolut nichts wusste, so war es ganz überflüssig, dass ihr noch besonders eröffnet wurde, dass das, was durch Gottes Machtwirkung in ihr gezeugt werden sollte, heilig sein werde. Wie konnte, wenn der Geber und der Empfänger heilig waren, das Produkt anders als heilig sein? Wir sind weit davon entfernt, die Jungfrau zu verunglimpfen, aber wir sind auch nicht willens, dem Geschöpfe eine Würde zuzuerkennen, welche es Gott gleich macht. Wir sind der festen Ueberzeugung, dass Gott sich den Schoss der reinsten Jungfrau ausersehen hat zur Empfängnisstätte seines eingebornen Sohnes, wir glauben, dass Maria alle ihres Geschlechtes an Herzensreinheit und Lebensgerechtigkeit weit übertrifft; allein auf keinen Fall ist sie so hoch über jenen erhaben, dass sie nicht mehr zu beten brauchte: vergieb mir meine Schulden, schenke mir deine Gnade! Bis zu einem gewissen Punkte gehen wir also mit den Katholiken Hand in Hand, aber es giebt eine ganz bestimmte Linie, über welche wir gewissenshalber nicht hinauskönnen. Wir wissen recht gut, dass einzelne Lutheraner, ich verweise auf Löhe, einem gewissen Marienkultus das Wort geredet haben: aber wir erkennen darin nicht eine Stärke, sondern eine Schwäche, nicht eine strenge Durchführung, sondern eine bedauerliche Verleugnung des evangelischen Prinzipes.

Der Gottesbote weiss, dass Maria Gnade gefunden hat bei Gott, und verkündet ihr nun, worin sich dieses beweisen wird, woran sie jetzt und alle Welt zu seiner Zeit erkennen soll, dass sie bei Gott in Gnaden steht. *Καὶ ἰδοὺ σπλήνῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.* Mit dem vorausgeschickten *ἰδοὺ* spannt der Engel das hocherregte Gemüt der Jungfrau auf das höchste: dieses *ἰδοὺ* kündet ihr den höchsten Beweis der Gnade Gottes an. Ein Moment ist jetzt gekommen, welcher nicht bloss in dem Leben der Maria, sondern auch in dem Leben der ganzen Menschheit einen Wendepunkt bildet. Auf dieses *ἰδοὺ* haben ausgeschaut die Engel in dem Himmel seit jenem Augenblicke, da Gott von dem Samen des Weibes redete, welcher der Schlange den Kopf zertreten sollte: auf dieses *ἰδοὺ* haben geharrt so viele Könige und Propheten in Israel. Sehen wollten sie alle das Ge-

heimnis, welches jetzt der Maria, der Hochbegnadigten, aufgeschlossen wird. Auf diesen Zusammenhang weist der Engel noch besonders hin. Er kommt mit seiner Verkündigung nicht wie ein *deus ex machina* hergestürzt, nein, vieles ist vorausgegangen, viele sind mit der Botschaft, welche Gott ihm befohlen hat, von Gott schon betraut worden. Er schliesst die Reihe nur ab: wie er der letzte Bote ist, so ist er auch der höchste. An diese früheren Verheissungen knüpft er an; ganz offenbar erinnert er die Jungfrau an das Wort, welches Jesaja einst von einer Jungfrau gesprochen hatte im heiligen Geiste. *Verba sua conformat angelus primo ad vaticinium Jesaiae*, schreibt Calvin, *deinde ad alios prophetarum locos, quo melius in animum virginis penetrent: notae enim et celebres passim inter pios erant tales prophetiae. Quamquam simul notandum est, non privatim duntaxat in aurem virginis loquutum esse angelum, sed evangelium attulisse, quod per totum orbem non multo post vulgandum erat. Quare non absque Dei consilio factum est, quod tam diserte expressus fuerit consensus inter veteres prophetias et praesentem de Christo manifestando nuntium.* Gewiss hat diese Anknüpfung, welche die Kontinuität der Verheissung ans Licht zieht, den doppelten Zweck, die Ankündigung der Menschwerdung Gottes, welche alles Bitten und Verstehen übersteigt, der Maria und weiterhin der Menschheit glaubhafter zu machen. Was so lange vorhergesagt worden ist, findet leichter Glauben auf Erden. Die Zeit der Erfüllung ist jetzt herbeigekommen. Das Weib, die Jungfrau der Verheissung, ist vorhanden: *συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν*, spricht der Engel, vor allen Dingen an das Wort Jes. 9, 14 erinnernd: *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ*, mit welchem sich noch das Wort des Engels an die Hagar (Gen. 16, 11): *ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ* vergleichen lässt. Mehrere Ausleger finden hier eine Art von Pleonasmus, allein mit Unrecht. Das Empfangen und Gebären ist nicht dasselbe; wie viel liegt nicht dazwischen, wie manche Empfängnis gelangt nicht zur lebenskräftigen Geburt? Empfangen soll die Jungfrau, ein neues Leben soll in ihr wunderbar seinen Anfang nehmen, soll sich dann in ihrem jungfräulichen Schosse nach der Ordnung der Natur entwickeln, bis dass es an das Licht dieser Welt geboren wird. Umständlich, das geben wir gerne zu, ist diese Ankündigung, aber nicht umständlicher als jene alttestamentlichen Parallelen, und irren wir uns nicht, so ist hier wie dort mit Absicht so verfahren. Nicht flüchtig soll der Blick über diese Thatfachen gleiten, sondern verweilen: die beiden Hauptmomente dieses wunderbaren Prozesses, die verborgene Schaffung eines neuen Lebens und der Heraustritt dieses neugeschaffenen Lebens an die Welt, sollen den Blick fesseln. Empfangen soll die Jungfrau nicht in der Ehe, welcher sie entgegengeht, sondern vor der Ehe noch, jetzt in dem Brautstand schon: empfangen ohne menschliches Zuthun, denn das versteht sich ja von selbst, dass Gott seinen Engel nicht zu einer Dirne sendet, welche die Ehe anticipiert oder als Verlobte mit einem Andern buhlt. Empfangen soll sie auf eine Weise, wie noch nie ein Weib empfangen hat, und einen Sohn soll sie gebären, wie noch nie einer

von einem Weibe geboren worden ist; und Jesus soll die Frucht ihres Leibes heissen. Da Gott will, dass dieses Wunderkind Jesus benannt werde, so muss dieser Name von hoher Bedeutung sein. Auf gut hebräisch lautet er יהושע oder יהושע Exod. 17, 9. 24, 13. Num. 14, 13, 17 und bedeutet nach der Analogie von אלהים: Gott ist die Hilfe. Stier freilich will יה nicht eine Verkürzung des Gottesnamens sein lassen, sondern fasst es als den Vorschlag des Futurums (יהושע, er wird helfen). Die Septuaginta überträgt dieses Jehoschua durchgängig mit unserem Ἰησοῦς. Es erscheint aber in dem Alten Testamente noch ein anderer verwandter Rufname ישוע, vgl. Esra 2, 2. 3, 2, 8, 36, 40. Nehem. 7, 7, welchen Gesenius in dem Thesaurus nicht für eine verkürzte Form des älteren יהושע, sondern für einen ganz andern Namen hält. Die Septuaginta setzt auch hierfür Ἰησοῦς. Da nun aber Nehem. 8, 17 der Jehoschua, der Sohn Nuns, Jeschua kurzweg genannt wird, so können wir den letzteren Ausdruck nicht für einen selbständigen, besonderen Namen fassen gleich Hilfe, sondern stellen ihn mit unserem aus Johannes abgekürzten Hans in Parallele: es ist ja dies in allen Sprachen der Brauch, dass längere Namen solch eine, vielfach sehr beklagenswerte, weil die ursprüngliche, schöne, tiefe Bedeutung verwischende, Verkürzung sich gefallen lassen müssen. So auch Meyer, Bleek, Wiener, Dietrich, Keim u. a. Die Väter würden hiernach nicht ganz im Rechte sein, wenn sie Ἰησοῦς mit σωτήρ wiedergeben, was z. E. Justinus in der apol. I. c. 34 thut: τὸ δὲ Ἰησοῦς ὄνομα τῇ ἐβραϊδὶ φωνῇ, σωτήρ τῇ ἑλληνίδι διαλέκτῳ δηλοῖ, und Calvin sich irren, welcher denen *inscitia* vorwirft, *qui nomen Jesu a Jehova detorquent potius, quam derivant*. Dieser Name war unter den Hebräern sehr gebräuchlich: aus dem Alten Testamente ragt vor allen Josua, der grosse Heerführer der Israeliten. hervor, in welchem der Hebräerbrief einen Vorgänger unseres Herrn Jesu findet (4, 8), und später neben Jesus, dem Sohn Sirach, dem sprüchereichen Weisen, der Hohepriester Josua, welcher neben Serubabel als Wiederhersteller des Tempels gepriesen wird, Hagg. 1, 1, 12. 2, 2, 4. Sachar. 3, 1, 3, 6. In dem Neuen Testamente treten zwei Männer mit dem Jesusnamen auf, der Zauberer Bar Jesu auf der Insel Paphos, Act. 13, 6, und Jesus, genannt Justus, ein trefflicher Gläubiger aus der Beschneidung (Kol. 4, 11). Aus dem Josephus lernen wir noch viele kennen, welche diesen bedeutungsvollen Namen tragen; ich will aber nur an den Jesus, den Sohn des Ananus, jenen Landmann erinnern, welcher den nahen Untergang Jerusalems weheklagend verkündigte (b. i. 6, 5, 3). Den Rabbinen war es ärgerlich, dass der verhasste Nazarener diesen Namen, der so grosse Erinnerungen und Hoffnungen zu erwecken im Stande war, führte, sie verstümmelten deshalb denselben, nicht durchgängig, was Calvin meint, sondern nur meistens in ישו, was ein Name ohne jede Bedeutung ist. *Constat*, sagt der Reformator deshalb sehr richtig, *maligne ab ipsis fieri, ne Christum honorifice appellent, quin potius insimulent*,

degenerem fuisse aliquem Judaeum. Itaque tantundem auctoritatis meretur eorum scriptio ac canis latratus. Quod longe inferius dignitate filii Dei esse obiciunt, si nomen habeat cum aliis commune, idem et de Christo obtendi posset. Sed de utroque solutio est plus quam facilis, nempe quod sub lege umbratile fuit, in filio Dei plene et ad solidum constare vel substantiale in ipso esse, quod tunc figuratum fuit. Nihilo plus momenti habet altera obiectio. Negant, venerandum esse et tremendum nomen Jesu, coram quo omne genu flecti oporteat, nisi unice competat in filium Dei. Neque enim Paulus (Phil. 2, 9) nomen magicum illi inducit, in cuius syllabis inclusa sit maiestas, sed perinde valet locutio, acsi dixisset, Christo datum esse summum imperium a patre, sub quo totum mundum humiliari oportet. Talibus ergo figmentis valere iussis sciāmus, nomen Jesu fuisse Christo impositum, ut in eo quaerere discant fideles, quod olim sub lege adumbratum fuerat. Der Herr, welcher durch die Menschwerdung wie ein anderer Mensch wird, empfängt dem entsprechend auch einen Namen, bei welchem er gerufen wird, der nicht *ad hoc* ersonnen und neu gebildet, sondern von anderen Menschenkindern schon getragen worden ist. Jene anderen Jesus sind gewissermassen Propheten und Typen dieses Jesus, denn sie bezeugen den Glauben und die Hoffnung, dass der Gott, der da angebetet wird, ein Gott ist, der bei der Not der Menschen nicht gleichgültig bleibt, sondern mit seiner Hilfe erscheint. In diesem Jesus, welcher nach Gottes Willen den Jesusnamen tragen soll von Mutterleib an, gelangt jener Glaube zum Schauen, jene Hoffnung zur Erfüllung, denn er ist der, in welchem Gott der Menschheit endgültig, vollkommen hilft, in welchem alle Hilfe Gottes beschlossen liegt. Wer sich von diesem Jesus nicht helfen lassen will, dem kann in Zeit und Ewigkeit nicht geholfen werden: wer sich aber von diesem Jesus helfen lässt, dem wird in einer solchen Weise geholfen, dass er nach keinem andern Nothelfer sich umschaut.

Unmöglich kann die Rede des Engels schon abschliessen, denn der Name Jesus hat noch keine prägnante Bedeutung, keinen spezifischen Sinn durch die Weissagung erhalten. Wenn als Name des Kindes etwa Immanuel auf Grund von Jesaja 7, 14 angegeben worden wäre, hätte der Gottesbote verstummen dürfen. Er hat das nicht gethan, denn Gott beliebte eine andere Bezeichnung seines eingeborenen Sohnes: er muss daher, wenn Maria bestimmt wissen soll, was es mit diesem verkündigten Jesus auf sich hat, sich darüber noch näher auslassen. Er thut dies, wie er ja auch dem Zacharias über den Sohn, welchen er demselben verheissen hatte, nähere Auskunft gegeben hat. Er beginnt seine Schilderung der Person Christi mit den Worten: *οὗτος ἔσται μέγας*. In Bezug auf Johannes sagte er: *ἔσται μέγας ἐνώπιον παντός* V. 15: dieser Zusatz bleibt hier fort: es fragt sich, weshalb? Unmöglich kann durch diesen Wegfall die Grösse des Sohnes der Maria unter das Mass des Johannes gestellt werden, denn der Engel käme dann mit sich selbst in den grellsten Widerspruch, fährt er ja gleich in einer solchen Weise fort, dass dieser Jesus als der Herr erscheint, welchem die Schuhriemen aufzulösen jener Johannes nicht würdig ist. *Johannis magnitudinem longe exsuperat magnitudo Jesu hic descripta*, erklärt Bengel sehr richtig im Namen

aller Exegeten. Haben wir uns nicht geirrt, so enthielt jenes ἐνώπιον
 πνός eine Limitation, die Grösse des Johannes wurde als eine solche
 dargestellt, welche nicht sowohl den Menschen in die Augen sticht,
 sondern lediglich vor den Augen Gottes gilt. Bei Jesus fällt diese Be-
 schränkung weg: er ist nicht bloss gross vor den Augen Gottes, der
 in das Verborgene sieht, und deshalb manchen gross findet, den man
 sonst gering achtet, sondern auch gross vor den Augen der Menschen,
 welche nur das wahrnehmen, was vor Augen liegt. Bleek versteht es
 auch so: er sagt wenigstens: „hier in Beziehung auf Jesus ist die von
 ihm verkündigte Grösse in einem noch eminenteren Sinne gemeint als
 in Beziehung auf den Johannes.“ Die Grösse des Herrn strahlt jedem
 Menschenkinde so in das Auge, dass dasselbe gestehen muss: es ist ein
 Grosser unter uns aufgestanden, er ist der Grösste unter allen Menschen-
 kindern. Auch der Widersacher, der Ungläubige muss ihm diesen Ruhm
 lassen. Johannes der Täufer war allerdings auch ein scheinendes Licht,
 allein er glänzte doch lange nicht so vor den Augen der Menschen als
 der Herr, der mit seinen Zeichen und Wundern aller Leute Augen auf
 sich lenkte. Und heute noch strahlt der Stern, welcher aus Jakob
 aufgegangen ist, in einem solchen Lichte, dass ihn jeder, welcher
 für die Geschichte, die Gesittung, die Weisheit dieser Welt ein Auge
 hat, für einen Stern erster Grösse, ja für einen Stern einzig in seiner
 Art erklären muss! Oder bildet nicht seine Erscheinung in der
 Welt einen, und zwar den entscheidendsten Wendepunkt in der Ge-
 schichte der Welt? Der versteht die Weltgeschichte nicht, welcher mit
 Johannes v. Müller, v. Ranke, Leo nicht erkennt, wie die Bewegung der
 Völker auf ihn loszielt und die Bewegung der Völker von ihm wieder
 ausgeht! Wer hat aus seiner Lebensfülle einen solchen Strom heil-
 samer, heilighender Kräfte über alles Fleisch ausgegossen? Dem bleibt
 es ein Rätsel, wie aus der Fäulnis der alten Welt ein neues Leben er-
 blühen konnte, welcher den Herrn und sein Evangelium nicht mit in
 Rechnung zieht! Selbst die Weisheit dieser Welt muss vor dem Sohne
 der Maria sich beugen. Die Philosophie teilt sich in eine heidnische
 und in eine christliche! Gross, in einziger, in absoluter Grösse steht
 Jesus da: seine Grösse durchbricht jede Schranke, übersteigt alles Mass,
 erhebt ihn über alle Kreaturen, offenbart ihn als den Sohn dessen, der
 über alles im Himmel und auf Erden hoch erhaben ist. Καὶ υἱὸς ἐπι-
 στον κληθήσεται. Die Alten finden hier die Schwierigkeit, dass es von
 dem, welcher schon von Haus aus der Sohn Gottes ist, heisst, er werde
 der Sohn des Höchsten genannt werden. Calvin musste die Grundfeste
 unseres Glaubens seinerzeit wider Servet verteidigen, welcher aus dem
 Futurum κληθήσεται schloss, dass Christus nicht von Ewigkeit her Gottes
 Sohn gewesen, sondern dies erst durch seine Geburt geworden sei.
 In Uebereinstimmung mit den Vätern entgegnet der Reformator: *ego
 autem contra excipio, non aliud sonare angeli verba, quam esse talem in
 carne manifestandum Dei filium, qui aeternus fuerat: nam vocari ad claram
 notitiam refertur.* Atqui inter ista duo multum interest, coeperitne esse
 Dei filius, qui prius non erat, an patefactus fuerit inter homines, ut sci-
 rent eum esse, qui promissus olim fuerat. Wie man aus dem κληθήσεται

gegen die ewige Gottessohnschaft Christi solcherlei Folgerungen ziehen konnte, ist gar nicht recht zu begreifen. Das Futurum erklärt sich ja auf das einfachste dadurch, dass von einem die Rede ist, welcher noch gar nicht geboren ist, noch gar nicht lebt, denn es ist von dem Kinde die Rede, welches die Jungfrau erst empfangen soll. Der, welcher Mensch wird, existiert, aber der Menschgewordene ist noch nicht erschienen. Wie es nun von der Maria heisst, dass sie ihr Kind Jesus nennen werde, so heisst es auch, dass ihr Kind „Sohn des Höchsten“ werde genannt werden. Sie wird es nicht so nennen, auch Gott nicht, denn was dieser dem Sohne Mariens giebt, wird hernach erst in einem Satze ausgesagt, in welchem *θεός* Subjekt ist. Andere thun es: die, zu denen das Kind kommt, unter denen es lebt. Diese Andern werden das Kind so bezeichnen, nicht dann, wenn Maria ihm den Namen Jesus beilegt, sondern später. Wie können sie ihn aber so prädicieren, wenn er sich nicht durch Wort und That als den Sohn des Höchsten erweist? Somit verheisst der Engel, dass Jesus eine solche Grösse manifestieren werde, dass man gezwungen ist, ihm diesen Namen zuzuerkennen. Bleeks Auslegung von *κληθήσεται*, „er wird die Eigenschaft oder Würde, welche dadurch bezeichnet wird, an sich tragen,“ trifft also nicht ganz zum Ziele; es fehlt darin das Moment, welches Calvin schon ganz richtig erkannt hat, dass er diese Eigenschaft und Würde nicht bloss in sich trägt, sondern so aus sich heraussetzt, dass dieselbe geschaut, erkannt wird. So auch Godet, Keil u. a., Sohn des Höchsten, *υἱὸς ὑψίστου* wird von den Kirchenvätern und Reformatoren schon als nomen proprium genommen; v. Hofmann allein fasst es als nomen appellativum. Er bemerkt:

בְּנֵי עֲלִיּוֹן ist Ps. 82, 6 zu denen gesagt, die Jehova dafür strafen wird, dass sie ihre obrigkeitliche Stellung übel missbrauchen, in der sie mit der Majestät des ihnen von Gott zu verwalten gegebenen Rechts bekleidet und deshalb **בְּנֵי עֲלִיּוֹן, אֱלֹהִים** sind. In solchem Sinne also wird der Sohn Marias ein Sohn Gottes heissen.“ Hiergegen wendet aber Keil ein, dass *ὑψιστος* von Lukas mehrfach für *θεός* gebraucht werde, so z. B. 1, 76. 6, 35. Wir haben also *υἱὸς ὑψίστου* mit *υἱὸς τοῦ θεοῦ* für synonym, für gleichbedeutend zu nehmen. Was besagt aber diese Bezeichnung? Die Alten sagten einstimmig: *υἱὸς τοῦ θεοῦ* bezeichnet den Herrn nach seinem Ursprunge, nach seiner Wesenheit. Die Rationalisten leugneten diese ontologische Bedeutung auf das nachdrücklichste und fanden einen Amtsnamen, eine Messiasbezeichnung. Neuerdings ist Weiss dafür eingetreten, dass *υἱὸς τοῦ θεοῦ* weder ein Wesens- noch ein Amtsname sei, sondern vielmehr das ethische Verhältnis des Vaters zum Herrn berücksichtige und Jesus als denjenigen charakterisiere, auf welchem in ganz besonderer Weise die Liebe Gottes ruht. Auf das Alte Testament beruft sich der Rationalismus, um die ontologische Bedeutung des Namens *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* zu bestreiten. Engel und Menschen, sagt er, werden dort Söhne Gottes genannt: himmlische Wesen Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Gen. 6, 2, 4. Ps. 29, 1. 89, 7. Dan. 3, 25: menschliche, und zwar das Volk Israel insgesamt, z. B. Exod. 4, 23. Hos. 11, 1, oder die Frommen

darin, z. B. Deuter. 14, 1, oder endlich der Repräsentant Gottes mitten unter seinem Volke, der theokratische König Ps. 2, 7. 89, 7 f. 2 Sam. 7, 14. Was nun die Bezeichnung der Engel als Söhne Gottes anlangt, so dürfte doch wohl Bleek im Rechte sein, welcher darin eine Hinweisung auf ihren Ursprung erkennt, dass sie nämlich nicht durch die Zeugungskraft anderer Wesen, sondern unmittelbar durch den schöpferischen Willen Gottes das Dasein empfangen haben, und also den Namen ontologisch nimmt. Wir gestehen zu, dass die Benennung des Volkes und einzelner aus dem Volke, vornehmlich des Königs als Sohn Gottes nicht diese Bedeutung hat, allein nötigt uns dieses Zugeständnis, die ontologische Bedeutung des Namens *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* fallen zu lassen? Ist es nicht in dem höchsten Grade auffallend, dass der Messias in keiner einzigen Weissagung schlechtweg der Sohn Gottes genannt wird? Es ist nicht einmal ein apokryphisches Buch beizubringen, in welchem dies der Fall ist. Man entlehnt deshalb auch aus dem Neuen Testamente die Beweise, dass *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* mit *ὁ χριστός* identisch sei. Auf zwei Stellen verweist man mit Vorliebe. Auf Joh. 1, 50 und auf Matth. 26, 63 und die Parallelen. In der ersten Stelle bekennt Nathanel: *ὃν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὃν βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραὴλ*. Wir halten es nicht für unmöglich, dass ein Mensch, welcher in Affekt geraten ist, pleonastisch spricht, dass er ein und dasselbe auf verschiedene Weise ausdrückt, und haben an und für sich nichts gegen die Gleichstellung von Sohn Gottes und König Israels. Aber was möglich ist an und für sich, scheint uns ganz unmöglich zu sein, wenn wir die Stelle in ihrem ganzen Zusammenhang betrachten. Man vergesse doch nicht, dass in dem ersten Kapitel des Johannes so geschrieben steht; dass dieses Kapitel, welches damit anhebt, dass es auf das allerentschiedenste die Gottheit, das göttliche Wesen Jesu Christi darstellt, mit diesem Worte des Nathanael seinem Ende zueilt. Täuschen wir uns, wenn wir die Reihenfolge, die aufsteigende Linie in den Bekenntnissen der Jünger, welche dem Herrn zuerst zufallen, ins Auge fassend, behaupten: der erste Ring in diesem so tief und sinnig angelegten Evangelium ist geschlossen? Das Ende kehrt wieder zu dem Anfange zurück. Der Sohn Gottes, der zu dem Heile der Welt in das Fleisch kommt, wie der Anfang des wunderbaren Kapitels es lehrt, wird von denen, welche der Vater zu dem Sohne zieht, als der Messias, ja als der Sohn Gottes erkannt und bekannt. Was hier im ersten Kapitel geschieht, wiederholt sich. Der Schluss des Evangeliums mündet wieder in den Anfang ein: Jesus steht hier wieder als der Christ, als der Sohn Gottes da. Es ist nach den Auseinandersetzungen, welche der Prolog dieses vierten Evangeliums enthält, nach meinem Dafürhalten ganz unstatthaft, *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* für eine blosse Bezeichnung des Messias zu nehmen. Wie verhält es sich mit der andern Stelle: identifiziert dort der beschwörende Hohepriester mit seiner Frage: *εἰ ὃν εἶ ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, beide Begriffe? Ich habe mich in meinem Kommentare zur Leidensgeschichte 1, 335 ff. dafür entschieden, dass er beides aus einander hält. Wenn man Jemanden inquiriert und eidlich befragt, so spart man die Worte, man fasst sich so kurz als nur irgend möglich, man meidet jede Tautologie: es wäre auch hier an und für sich möglich, dass die innere

Erregung und Leidenschaft in einem gewissen Pleonasmus sich Luft mache, aber auch hier beweist das Folgende, dass der Hohepriester zwischen Christus und Sohn Gottes scheidet. Ist es denn thunlich, ohne weiteres das Bekenntnis, der Messias zu sein, zu einer Gotteslästerung zu stempeln? Ist der Messias etwa an und für sich, qua Messias, ein Gotteslästerer? Dass in den paulinischen und johanneischen Briefen die beiden Begriffe Christus und Gottes Sohn nicht zusammenfallen, wird allgemein zugestanden: man will aber von gegnerischer Seite in diesem Auseintreten beider Begriffe die deutlichen Spuren einer späteren Zeit, einer über die Stufe der synoptischen Evangelien hinausgeschrittenen Entwicklung wahrnehmen. Wir können das nicht zugestehen. Die synoptischen Evangelien malen uns nicht bloss Christus als den Menschensohn vor die Augen, sondern eröffnen uns auch helle Durchblicke in seine göttliche Herrlichkeit, in sein Gotteswesen. Weiss findet in der Bezeichnung *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* die Aussage, dass zwischen Gott und Jesus das innigste Verhältniss besteht, dass die Liebe Gottes auf ihm ruht, wie auf keinem andern Wesen, dass er der Einzige ist, an welchem Gott ein väterliches Wohlgefallen hat. Gewiss ist das alles ganz richtig, und es würde diese Bedeutung des Namens auch auf alle alttestamentlichen Stellen Anwendung erleiden: aber es ist doch sehr die Frage, ob dieses *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* nicht mehr als das sagen will. Die alttestamentliche Parallele darf uns nicht bestechen, denn es wäre ja sehr möglich, dass im Neuen Testamente diesem altherkömmlichen Begriffe ein neuer tieferer Sinn untergelegt würde. Die entscheidende Frage ist unstreitig diese: reichen wir mit dieser Bedeutung in allen neutestamentlichen Stellen aus? Das muss ich aber in Abrede ziehen. Die johanneische und paulinische Christologie fordert gebieterisch einen andern Sinn und selbst in den synoptischen Evangelien gelangen wir damit nicht zu einem befriedigenden Abschluss. Sagt der Name nichts weiter aus als diese ethische Verbindung mit Gott, so bleibt es auch jetzt wieder ganz unerklärlich, wie der Hohepriester eine offenbare Gotteslästerung darin finden konnte, dass Jesus sich frank und frei als den Sohn Gottes bekannte; denn wie kann eine Blasphemie in dem Bekenntnisse liegen, dass Gott einen Menschen liebt. Warum kann dann niemand den Vater kennen, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren (Matth. 11, 27)? Beschränkt sich denn die Liebe des Vaters auf den Sohn, reichen die Vaterarme Gottes nicht weit hinaus, giebt es nicht noch andere Wesen, welche er liebt? Nicht in ausschliesslicher Weise liebt der Vater den Sohn und doch erkennt der Sohn einzig und allein den Vater; dort also nur ein quantitativer Unterschied und hier ein qualitativer, spezifischer: reimt sich das mit einander? Bleibe ich bei unserer Stelle stehen, so ergeht es mir wie Bleek, Godet, Keil unter den neueren Exegeten, welche mehr oder minder bestimmt erklären, dass die ontologische Bedeutung hier am besten an dem Platze ist, wie nach Bleek diese Beziehung auf den Ursprung Christi aus Gott überhaupt die vorherrschende ist, wo die Jünger und neutestamentlichen Schriftsteller Jesum als den Sohn Gottes bezeichnen. Hier, wo derjenige, welcher von einer Jungfrau ohne männliche Mitwirkung durch eine Macht-

wirkung Gottes geboren werden soll, als der Sohn Gottes, des Höchsten, bezeichnet wird, liegt es gewiss am nächsten, diesen Namen daraus zu erklären, dass er nicht einen Menschen zum Vater hat, dass er seines Lebens Ursprung nicht einem Menschen verdankt, sondern dass Gott in ganz einziger Weise sein Vater ist und seines Lebens Ursprung unmittelbar auf den Allerhöchsten zurückgeht. Wird aber der Name Gottes Sohn in dem Eingange dieses Evangeliums unter diese Beleuchtung gestellt, so ist damit auch für das ganze Evangelium hiermit ein für alle Mal die Bedeutung dieser so oft wiederkehrenden Bezeichnung festgestellt und kann nicht willkürlich wieder verrückt werden. Ein Doppeltes finden wir in diesen Engelsworten über den Herrn ausgesagt: die beiden konstitutiven Momente seiner einzigartigen Persönlichkeit kommen zur Geltung, seine wahre Menschheit, wie seine wahre Gottheit. Seine wahre Menschheit, denn zu der Maria wird gesagt: Du wirst in deinem Leibe empfangen und einen Sohn gebären; und seine wahre Gottheit, denn von diesem Sohne lautet die Rede weiter: Er wird Sohn des Höchsten genannt werden. Beides hebt Luther schon mit Nachdruck hervor. „Da stehen die Worte lauter und klar,“ sagt er fürs erste, „du wirst leiblich oder im Leibe schwanger werden und einen Sohn gebären. Darum ist dies Kindlein ein rechter Mensch, der Leib und Seel hat wie ein anderer Mensch, und in Mutterleib formiert, ernährt und gewachsen ist wie ein ander Kindlein.“ Es hätte die Menschwerdung sich am Ende auch so verwirklichen können, dass von einer menschlichen Empfängnis ganz abgesehen und dem Sohne Gottes keine menschliche Mutter ausersehen wurde, denn niemand wird leugnen können, dass Christus auch in dem Falle ein wahrhaftiger Mensch gewesen wäre, wenn Gott ihm ganz in Analogie mit dem ersten Adam eigenhändig einen Leib gebildet hätte. Aber er wäre damit wohl Mensch geworden, aber doch nicht wie die andern Menschen, denn jener Mensch in Abstrakto bestand nicht mehr, sondern hatte sich in einen Menschen in Konkreto umgesetzt. Mit dieser konkreten, durch die Sünde verderbten Menschheit will Gott seinen Sohn in eine direkte, unmittelbare Verbindung bringen, er soll mit der Menschheit, wie sie jetzt ist, in einen solidarischen Zusammenhang treten: darum wird ein Weib zu seiner Mutter auserkoren, darum empfängt er in einem menschlichen Leibe seine Form und Gestalt, sein Fleisch und Blut. „Hier sehen wir,“ predigt Luther einmal zu Weihnachten, „das hohe, wunderliche Werk Gottes, dass er um des elenden, armen, menschlichen Geschlechtes willen seinen eingeborenen Sohn auch hat lassen menschliche Natur an sich nehmen und einen wahrhaftigen Menschen werden, der da alle Schwachheit, Elend, ja auch unsere Sünde, doch ohne eigene Sünde, auf sich nehme.“ „Der Evangelist,“ bemerkt er zu Joh. 1, 14, „hätte wohl können sagen, das Wort ward Mensch; er sagt aber nach der Schrift Brauch: es ward Fleisch, anzuzeigen die Schwachheit und Sterblichkeit. Denn Christus hat menschliche Natur angenommen, die sterblich und dem schrecklichen Zorn und Gericht Gottes von wegen der Sünde des menschlichen Geschlechtes unterworfen ist; welchen Zorn dies schwache, sterbliche Fleisch in Christo gefühlt und gelitten hat.“ Aber dieses eine Moment darf das andere Moment, seine wahre Gott-

heit nicht überschatten. „Also ist es auch,“ so spricht Luther, „ein gewaltiges Zeugnis, das der Engel hier spricht: Er wird ein Sohn des Höchsten genannt werden, das ist, also wird man von ihm predigen und glauben, dass er sei Gottes Sohn. Nun weiss man aber, was Sohn heisst, nämlich etwas Geborenes. So nun dieser Jesus, von der Jungfrau Maria leiblich geboren, Gottes Sohn ist, so muss folgen, dass er auch Gott sei. Denn was Gott gebiert, das muss seines Wesens Art und Eigenschaft, d. i. gleich ewig, allmächtig, gerecht und lebendig sein. Man drehe sich um, wie man wolle, wer nicht gern sich selbst betrügen und irren will, der wird von diesen Worten nicht vorüber können, er muss dies Kindlein, das von der Maria geboren ist, lassen rechten, ewigen, allmächtigen Gott sein. Aber gleichwie alle Artikel in unserm Glauben vor der Vernunft lächerlich und närrisch scheinen, also scheint dieser Artikel auch närrisch und lächerlich. Dass derselbe Sohn, den Maria geboren, heisse und sei wahrhafter Gottessohn, das stösst aller Welt Weisheit vor den Kopf und ärgert sonderlich die Juden. Und zwar, wenn die Welt länger stehen soll, wird man wohl inne werden, was der Teufel durch die Rotten wider diesen Artikel aufbringen wird. Er ist aber fest bezeugt im Alten und Neuen Testament, darum muss er gewisslich wahr sein.“

Dieser Sohn Gottes und der Jungfrau soll der Messias sein: καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Nicht eine prophetische Stelle rufen diese Worte in's Gedächtnis, sondern viele. Nachdem David eröffnet war, dass aus seinem Hause der Messias hervorgehen werde, 2 Sam. 7, 12 ff., lieben es die Propheten, die Verheissung in das Bild zu kleiden, dass der Messias als ein zweiter David erscheint und ein Reich aufrichtet, das an dem grossen, glänzenden Reiche jenes Königs sein Vorbild hat. „Zu selbiger Zeit,“ weissagt Amos 9, 11 f., „richte ich auf die verfallene Hütte Davids und vermaure ihre Risse und richte das Zerstörte auf und baue sie gleich den Tagen der Vorzeit, auf dass sie erobern den Rest von Edom und alle Völker, welche genannt nach meinem Namen: so spricht Jehova, der dies thut.“ „Dann schiesst ein Reis vom Stamme Isais aus,“ spricht Jesaj. 11, 1 f., „und ein Spross aus seiner Wurzel bricht hervor. Und es ruht auf ihm der Geist Jehovas, der Geist der Weisheit und der Klugheit, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jehovas. V. 10. Es geschieht zu derselbigen Zeit, der Sprössling Isais, der bestehet als Panier für die Völker, zu ihm wenden sich die Nationen und seine Wohnung ist Herrlichkeit.“ „Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben.“ jauchzt er 9, 5 f., „und es ruht die Herrschaft auf seiner Schulter und man nennet seinen Namen Wunder, Rat, starker Held, ewiger Vater, Friedefürst, zur Mehrung der Herrschaft und zum Heil ohne Ende über Davids Thron und sein Königreich, es zu festigen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit.“ Vgl. noch Jerem. 30, 9. Ezech. 34, 24. 37, 24. Hos. 3, 5. Die Redeweise, die Anschauungsweise, welche bei den Kindern Israel geläufig war, nimmt der Engel auf: adoptiert er damit den Verstand, welchen das Volk zu jener Zeit darin fand? Bleek protestiert schon sehr energisch

gegen diejenigen, welche dem evangelischen Schriftsteller, der an dieser Rede einigen Anteil habe, solche beschränkte jüdische Gedanken zuschreiben. Wir halten den Lukas nicht für den Redaktor dieser Verkündigung, sondern sind des Glaubens, dass er sie genau in der Fassung mittheilt, in welcher er sie aus bester Quelle erhalten hat, und protestieren darum noch schärfer gegen solcherlei Unterstellungen. Der Engel redet, wie er reden musste, wenn er von der Jungfrau verstanden sein wollte: er bleibt in der prophetischen Kontinuität; und haben jene Männer Gottes, wenn sie so sprachen, das Vergängliche und Irdische nicht bloss als ein Bild und Gleichnis des Unvergänglichen und Himmlischen benutzt? Was Maria sich augenblicklich für ein Reich dachte, welches ihrem Sohne gehören sollte, können wir nicht sagen: möglich, dass sie in dem weitverbreiteten und dem fleischlichen Herzen so sympathischen Irrtume der meisten Juden befangen war: allein dass ihr Sohn, der Sohn dieser niedern Magd, der Sprössling aus dem vollständig zertrümmerten Stamme Davids, ein König werden solle, war schon geeignet, sie nachdenklich und stutzig zu machen. Einen Thron will Gott der Herr dem Gottmenschen geben, den Thron seines Vaters David, auf welchen er als der leibliche Sohn eines Gliedes dieses Hauses gerechte Ansprüche hat. Ein König soll er werden *καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος*. Viele Ausleger stossen sich daran, dass der Engel nur von der Herrschaft Jesu über das Haus Jakob redet, und fragen verstürzt, wird er nicht auch über die Heiden herrschen, wo aber bleiben diese hier? Calvin lässt sie als Adoptivkinder zu, sie stecken also mit unter den Kindern aus dem Hause Jakob. *Deus nova et admirabili adoptione gentes inseruit in familiam Jacob, quae prius extraneae fuerant: sic tamen ut Judaei, tamquam primogeniti, potioorem tenerent gradum, quemadmodum in Ps. 110, 2 habetur: sceptrum potentiae tuae emittet dominus ex Sion. Locatum ergo fuit solium Christi in populo Israel, unde totum orbem sibi subiiceret!* Auch Bengel sucht die Heiden noch einzuschmuggeln: *Sub ea domo*, merkt er nämlich an, *continentur gentes uti v. gr. sub Rheni appellatione flumina in eum lapsa. Sed tamen ipsa domus principaliter innuitur, hoc primo tempore, in sermone ad Israëlitidem*. Wir mögen davon nichts wissen: das Haus Jakob ist nichts weiter als das Volk Israel und die Heiden sind darunter nicht mitbegriffen. Der Engel redet demnach bloss von der Herrschaft Christi über die Juden und schweigt von der über die Heiden. Ist damit aber ausgesagt, dass das Messiasreich nur für Juden da ist? Nicht im mindesten. Die Weissagungen der Propheten gehen schon weit über die engen Grenzen Israels hinaus und erstrecken sich auf die Welt der Heiden. Der Engel hatte aber hier keinen Grund, über die Reichsangehörigkeit derselben sich auszulassen, denn einen Unterricht über das Reich Gottes will er ja nicht erteilen. Wichtiger scheint es mir, zu fragen, wie angesichts der unleugbaren Thatsache, dass das Haus Jakob im grossen und ganzen sich nicht unter das Scepter des Herrn Jesus gebeugt hat, der Engel dennoch reden darf: *καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας*. Wir haben kein Recht, das Haus Jakob, wie es gewöhnlich geschieht, mit der Kirche zu identificieren: Der Stuhl Davids

in dem Vorhergehenden, womit ja nicht eine ideale Verbindung Jesu mit David, sondern ein realer, ein fleischlicher Zusammenhang angegeben wird, nötigt dazu, das Haus Jakob hier von dem aus Jakobs Lenden abstammenden Volke zu verstehen. Dass alle fleischlichen Nachkommen des Erzvaters sich dem Sohne Gottes und der Maria unterwerfen werden, wird hier nicht betont, es hätte dann *ἅπαντα* noch gesagt sein müssen. Es wird nur erklärt, dass er ein König sein wird über das Haus Jakob, dass diejenigen, welche ihrer Abstammung nach demselben zugehören und sich nicht selbst durch Verleugnung des Geistes, der in dieser Familie erblich war, ausgeschlossen haben, in ihm ihren König anerkennen werden. Und als König, mit souveräner Macht also, wird er herrschen *εἰς τοὺς αἰῶνας*. *Admonet angelus*, sagt Calvin gut, *quo sensu toties apud prophetas promissa fuerit perpetuitas regno Davidis. Huius tantum et Salomonis aetate floruerat potentia et opibus, Rehabeam tertius successor vix tribum unam et dimidiam retinuit. Ex eo non destitit variis cladibus conculi, donec tandem concideret. Nunc angelus declarat, ubi stabilitum fuerit in Christi persona, excidio non fore obnoxium et ad eam rem asserendam verba Danielis usurpat, quae habentur c. 7, 14.* Der Reformator hat ganz recht gesehen: diese Stelle schwebt offenbar dem Engel vor Augen: *ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰῶνος, ἥτις οὐ παρελεύσεται καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται.* Die letzten Worte klingen hier in den letzten Worten des Engels: *καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος* wieder. Ueberflüssig ist dieser letzte Satz nicht: *εἰς τοὺς αἰῶνας* ist durchaus nicht gleich *οὐκ ἔσται τέλος*. Das erste lässt immer noch ein Ende zu, das zweite schliesst erst jedes Ende aus. *Αἰῶνες* sind im Grunde nur bestimmte Zeitabschnitte, sie haben einen Anfang und ein Ende: das Reich Jesu aber soll nicht bloss eine unübersehbare Reihe von Jahren bestehen, sondern alle Zeit überdauern. Grotius hat dies schon richtig erkannt. *Non frustra autem hoc adiicitur: explicat enim, quid sit εἰς τοὺς αἰῶνας, non in longum tempus, sed sine fine. Atque ita imperium hoc ab humanis imperiis distinguitur, quae omnia caduca esse et temporaria, tum historiae docent, tum nobilissimorum regnorum exemplis Danieli ostensum est. Plato, quum eam, quam optimam mente complecti poterat, descripsisset rempublicam, addit: οὐ δ' ἡ τοιαύτη ξύστασις τὸν ἅπαντα μένει χρόνον, ἀλλὰ λυθήσεται.* Vortrefflich sagt Luther: „Damit malt er dies Kind und die Frucht also, dass ihm Himmel und Erde zu enge sei. Das ist doch je gewaltig und eigentlich geredet von unserem Herrn Jesu, dass er zugleich ewiger Gott und ein rechter, natürlicher Mensch sei. Denn siehe hieher, was hat David für einen Stuhl, Regiment oder Königreich gehabt? Ist es nicht das Volk Israel gewesen, welches hier unten auf Erden und im Lande Kanaan gewohnt hat? Soll nun dieses Kind seines Vaters Stuhl besitzen, so muss es auch, wie sein Vater David, ein Mensch sein; sonst würde weder David sein Vater noch er Davids Erbe heissen. Aber hier findet sich darnach eine sehr grosse Ungleichheit. David stirbt und lässt seinen Stuhl und Regiment seinem Sohne Salomon; der stirbt auch und so fortan stirbt einer nach dem andern, bis auf dieses Kindlein Jesus. Der nimmt Davids Stuhl ein und besitzt ihn: nicht, wie David und andere seine Leibeserben, eine Zeitlang, sondern ewiglich, dass seines

Königreiches kein Ende sein soll. Da lerne nun die zwei zusammenreimen. Dies Kind ist von der Jungfrau Maria geboren, lebt, isst, trinkt, schläft, wacht wie ein anderer Mensch; da muss folgen, dass es auch wie ein anderer Mensch sterben muss. Solches bringt die Natur und Eigenschaft dieses zeitlichen Lebens mit sich; dennoch sagt der Engel von solchem Kinde, dass es soll ewig sitzen auf dem Stuhl seines Vaters David. Nun sind ja sterben und ewig regieren widerwärtige Dinge, die sich mit einander nicht leiden, und sollen doch hier bei dieser Person bei einander sein. Die stirbt und kann doch nicht sterben, sondern regiert in Ewigkeit, wie der Engel sagt. Da wollte ich gern wissen, wer es wollte oder könnte zusammenreimen ausser diesem einigen Artikel, dass dieser Mensch von der Jungfrau Maria geboren, nicht allein ein Mensch, sondern auch Gott sei? Derhalb er auch als ein rechter Mensch sterben muss. Wiederum als rechter, natürlicher Gott kann er nicht sterben, sondern ist ein Herr des Todes, den der Tod nicht halten kann.“

Πῶς ἔσται τοῦτο ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; fragt die Jungfrau. Diese Frage wird sehr verschieden verstanden. Euthymius fasst sie als eine Frage des Zweifels, des Unglaubens: *ἠπίστωσε μὲν οὖν καὶ αὕτη, καθάπερ ὁ Ζαχαρίας*, und sucht den Umstand, dass sie wegen ihres Unglaubens nicht auch in Strafe genommen wird, dadurch zu beseitigen, dass jener viele Beispiele gekannt habe, dass alten Leuten Kinder geboren worden seien, diese aber kein Beispiel gekannt habe, dass eine Jungfrau empfangen und geboren habe. Allein er hebt damit nur die geringste Schwierigkeit. Die Hauptsache ist, dass Elisabeth die Maria selig preist, weil sie geglaubt hat (V. 45). Um dieses Wortes willen muss man von dieser Auffassung, welcher leider noch Meyer beistimmt, ohne weiteres absteigen: es liefert die authentische Auslegung. Ambrosius bemerkt ganz richtig: *videtur hic non credidisse Maria, nisi diligenter advertas: neque enim fas est, ut electa ad generandum unigenitum Dei filium fuisse videatur incredula. — Et tamen non fidem renuit, non officium refutavit, sed accommodavit affectum, sponndit obsequium. Etenim cum dicit: quomodo fiet istud? non de effectu dubitavit, sed qualitatem ipsius quaesivit effectus.* Augustinus sagt: *inquiendo dicit, non desperando.* Theophylactus folgt ihm, neuerdings wieder Paulus und Olshausen. Eine Frage des Forschens soll dieses Wort sein: die Jungfrau soll *τὸν τρόπον τοῦ πράγματος* die Art und Weise, wie solches zugehen kann, erkunden wollen. Mir widerstrebt es, eine solche Wissbegier, eine solche Frage nach der Lösung des physiologischen Problems anzunehmen. Ganz aus dem Geiste, der die apokryphischen Evangelien erfüllt, wäre das, aber nicht aus dem Herzen einer reinen Jungfrau; die will über solche Vorgänge nicht des Näheren unterwiesen werden. Es bleibt nur übrig, diese Frage als Frage der Verwunderung, des Erstaunens zu fassen, denn das, was Luther meint, dass sie nämlich wissen wolle, ob sie flugs einen Mann nehmen solle, damit sie nicht als eine Hure um das Leben komme, ist unstatthaft. Sie hört, dass sie empfangen und gebären soll, und zwar nicht dann, wenn sie mit Joseph die Ehe über kurz oder lang geschlossen hat, sondern jetzt in dem Zustande, den sie mit den Worten ausspricht: *ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω.* Wir verstehen diesen Ausdruck, welcher uns

nicht bloss in dem Alten Testamente, wie z. B. Gen. 19, 8. Num. 31, 17. Jud. 11, 39, sondern auch bei den Griechen und Römern begegnet, so Plutarchus in praecept. reip. ger. c. 24: Alexander hörte von seiner Schwester: ἐγνοικέναι τινὰ τῶν καλῶν καὶ νέων. Ovidius, Heroid. 6, 133: *turpiter illa virum cognovit adultera virgo*. Calvin hat das Richtige schon getroffen. *Sciendum est, non ita dubitare vel sciscitari, ut sensibus suis Dei potentiam vel subiicere vel aequare velit: tantum subita admiratione percussa ad movendam hanc quaestionem rapitur*. Ein unwillkürlicher Ausdruck der Verwunderung liegt, wie Grotius, Godet, v. Hofmann, Weiss, Keil erkennen, hier vor. Sie zweifelt nicht, dass des Engels Verheissung Wahrheit ist, sie forscht auch nicht, auf welche Weise dieses Wunder geschehen soll, sie bricht nur in diesen Schrei der Verwunderung aus, welcher nichts weiter besagt, als dass sie nicht versteht, wie das, was der Engel geredet hat, sich erfüllen soll.

Eine Frage hat Maria ganz unwillkürlich gethan, sie hat in der That Gnade gefunden in den Augen Gottes, denn Gottes Bote giebt ihr Bescheid. Er antwortet: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. Es ist strittig, was wir unter πνεῦμα ἅγιον zu verstehen haben. Die Kirchenväter denken an die dritte Person in der Gottheit, mit ihnen halten es die meisten älteren Ausleger, wie z. B. Luther, Calov, Bengel, sowie die Scholastiker alter und neuer Zeit. Selbst Meyer steht auf dieser Seite. Dass der Artikel fehlt, beweist nichts dagegen, denn, wie Meyer ganz richtig bemerkt, darf derselbe bei einem nomen proprium getrost wegbleiben. Wir begegnen aber schon bei Calvin einer andern Auffassung, er schreibt nämlich: *spiritus quasi essentialis est Dei virtus, cuius efficacia se profert atque exserit tam in tota mundi gubernatione quam in miraculis*. Hiernach versteht der Reformator unter πνεῦμα ἅγιον nicht die dritte Person in der Gottheit, sondern die wirksame Kraft, die Kraftwirkung der Gottheit. Diese unpersönliche Fassung wird in der neueren Zeit immer allgemeiner vertreten, ich verweise auf Kühnöl, Glöckler, Olshausen, Godet, v. Hofmann, Weiss und Keil. Für dieselbe spricht einmal der parallelismus membrorum, denn Calvin ist vollkommen im Recht, wenn er behauptet: *proximum etiam membrum exegetice additur, quod virtus altissimi eam obumbrabit*, was auch Keil bekennt. Das πνεῦμα ἅγιον wird durch diese Zufügung ganz genau bestimmt, es ist kein persönliches Wesen, sondern nur die in einem persönlichen Wesen beruhende und aus einem persönlichen Wesen herauswirkende Kraft. Und zum andern sagen wir mit v. Hofmann, dem Weiss und Keil sich anschliessen, dass dieses πνεῦμα ἅγιον im Gegensatze steht zu der σὰρξ ἁμαρτίας. „Welcher Art das sein wird, was ihr Empfangen wirkt, soll gesagt sein; daher die Artikellosigkeit von πνεῦμα und δύναμις. Und mit zweierlei Ausdruck wird es benannt, als πνεῦμα und zwar πνεῦμα ἅγιον im Gegensatze zur σὰρξ, der σὰρξ ἁμαρτίας, und als δύναμις ὑψίστου im Gegensatze zu ἀνὴρ. Eine Geisteswirkung, Wirkung heiligen Geistes, nicht fleischliches Thun, Thun sündlichen Fleisches, und göttlicher Machtwirkung, nicht Mannesvermögen wird es sein, wodurch sie empfängt.“ Bengel, welcher unter πνεῦμα ἅγιον den persönlichen h. Geist versteht, muss consequenterweise unter

δύναμις ὑψίστου Gott den Vater begreifen. Saepe, bemerkt er, *iunctim ponuntur haec nomina, Spiritus et Virtus: v. 17: at hoc loco Virtus Altissimi per metonymiam denotaverit Altissimum, cuius infinita Virtus est. Sic dicitur Virtus Domini nostri Jesu Christi, 1 Kor. 5, 4.* Allein was soll hier eine Metonymie? Reimt sie sich zu *πνεῦμα ἅγιον*? Von dem *πνεῦμα ἅγιον* wird nun verkündet, dass dasselbe auf die Jungfrau herabkommen werde, und von der Kraft des Höchsten, dass dieselbe sie überschatten werde. Es ist die Frage, ob beide Zeitwörter ein und dasselbe aussagen sollen und was dieses ist. Paulus, Ammon und andere Rationalisten, denen die übernatürliche Geburt des Herrn kein Glaubensartikel mehr ist, fassen *ἐπέρχεσθαι* und *ἐπισκιάζειν* als euphemistische Ausdrücke für den ehelichen und ausserehelichen Beischlaf. Paulus nimmt *ἐπέρχεσθαι* gleich *לַעֲרֹב* Gen. 14, 21 mit Berufung auf Achill.

Tat. 6, 17 (*ὅν δ' ἀπαξ ἐπ' αὐτὴν ἔλθης*): allein Gen. 19, 31 (14, 21 ist offenbar falsch citiert) und Deut. 25, 5 überträgt die Septuaginta jene hebräische Phrase nicht mit *ἐπέρχεσθαι ἐπὶ τινά*, sondern mit *εἰσερχεσθαι πρὸς τινά*. Mit dem *ἐπισκιάζειν* liegt es auch nicht besser. Paulus beruft sich auf Ruth 3, 9 und Ezech. 16, 9 (lies richtiger 8). Die Septuaginta übersetzt die erste Stelle wörtlich genau: *περιβαλεῖς τὸ περὺγιόν σου ἐπὶ τὴν δούλην σου* und die zweite ebenso treu: *διεπέτασα τὰς πέρυγὰς μου ἐπὶ σε, καὶ ἐκάλυψα τὴν αἰσχημοσύνην σου*. Es findet hier also durchaus keine Anspielung auf den Beischlaf statt, welchen Paulus so mit der *δύναμις ὑψίστου* meint in Einklang bringen zu können, dass nicht allein die Allmacht des Höchsten, sondern auch jede gottgefällig angewandte Naturkraft eine Kraft des Höchsten sei. Bleek u. a. erinnern daran, dass die Formel *ἐπέρχεσθαι ἐπὶ τινά* auch Apostelgesch. 1, 8 von dem h. Geiste gebraucht wird, als welcher sich auf die Jünger herablassen und sie mit seiner Kraft erfüllen werde, und finden hier nur die Aussage, dass sich Gottes h. Geist auf Maria herablassen und in und an ihr sich wirksam erzeigen werde. Wenn Theophylactus, Maldonatus, Grotius, Bleek, Gelpke, Delitzsch u. a. meinen, dass *ἐπισκιάζειν* die Vorstellung eines Vogels, der über seinen Eiern brütet, erwecke und auf den Geist, der in dem Anfange aller Dinge über den Wassern schwebte, anspiele, so befinden sie sich im Irrtum. Erstens kommt *ἐπισκιάζειν* weder in der heiligen noch in der profanen Gräcität in diesem Verstande vor und zweitens würde diese Auffassung dem Sinne von *ἐπέρχεσθαι* widersprechen. Deutet jenes Wort nicht auf physiologische Prozesse hin, so kann dieses Wort auch nicht darauf wirken: der *parallelismus membrorum* muss gewahrt werden. Mehrere Ausleger sehen von bestimmten biblischen Parallelen ab und berufen sich auf den consensus gentium, welcher den Schatten als Schirm und Schutz fasst. Gomarus war seiner Zeit dafür schon eingetreten, neuerdings erklärten sich Kühnöl und Glöckler dafür. Dieser allgemeine Sprachgebrauch lässt sich allerdings auch in dem Alten Testamente nachweisen, so heisst es (LXX) Ps. 91, 4: *ἐν τοῖς μεταφρένοις αὐτοῦ ἐπισκιάσει* und Ps. 140, 8: *ἐπισκιάσας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν μου ἐν ἡμέρᾳ πολέμου*. Während nun Kühnöl hier die Zusage findet: *tibi succurret, interventu potentiae divinae procreabis*, lässt

Glöckler den Engel der Maria die Verheissung zusprechen, dass sie durch die Gottheit fortwährend besonders beschirmt und beschützt werden solle gegen die Gefahren, welche ihr aus einem solchen Ereignis entspringen könnten. Wir weisen diesen Gedanken ab: er verträgt sich nicht mit der Bemerkung des Evangelisten, dass dieses Wort des Engels eine Antwort sei auf der Maria Frage: wie mag solches zugehen? Mit dem ἐπέρχεσθαι steht dieses ἐπιουιάζειν in dem engsten Zusammenhang. Nicht die Väter allein fanden hier die Bemerkung, dass die Empfängnis Jesu Christi nichts mit der Wollust zu schaffen habe, der Schatten, so dachten sie, gewährt angenehme Kühle, sondern auch Bengel wird auf diesem seltsamen Wege betroffen. Augustinus sagt s. 291, 5: *tale umbraculum ne scit libidinis aestum* und s. 233, 4: *natus est de spiritu sancto ex virgine Maria. Numquid nos sic de Adam et Eva? Nos per concupiscentiam carnis, ille autem non per ipsam. Maria enim virgo sine virili amplexu, sine concupiscentiae aestu: quoniam ne pateretur hunc aestum, ideo ei dictum est: spiritus sanctus superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit te. Virgo ergo Maria non concubuit et concepit: sed credidit et concepit.* Bengel tritt an seine Seite: *inumbatio haec denotat blandissimam et temperatissimam virtutis divinae operationem, qua effectum est, ut ignis divinus Mariam non consumeret, sed foecundaret.* Wir verstehen nicht, was wir hiermit anfangen sollen; dass Maria nicht mit fleischlicher Begierde den Herrn empfangen konnte, versteht sich von selbst, denn sie empfängt ihn ja aus dem h. Geiste, der über sie kommt, und dass Gott, der Herr, durch seine Geistwirkung nicht den Feuerbrand fleischlicher Lüste in das reine Herz der Jungfrau hineinwirft, ist ebenso selbstverständlich. Am besten fassen wir ἐπιουιάζειν synonym mit ἐπέρχεσθαι. Es ist die Anschauung des Alten wie des Neuen Testaments, dass Gott, wenn er kommt, in einer Wolke kommt, die ihn verhüllt, denn er wohnt in einem Lichte, dazu Niemand kommen kann. Die Wolkensäule, welche des Tages mit dem Volke in der Wüste zog, war ein Symbol der Gegenwart des Gottes Israels (Exod. 13, 22. 14, 19. Nehem. 9, 12 u. 19), Gott stand in ihr vor der Hütte (Exod. 33, 10), in der Thür der Hütte (Deut. 31, 15), erfüllte mit ihr sein Haus (Exod. 40, 34. Num. 9, 15. 1 Reg. 8, 10) und redete mit ihnen aus ihr heraus, Ps. 99, 7. Bei der Verklärung Christi erscheint wieder die Wolke, die Gottes Nähe darstellt, sowie bei der Himmelfahrt des Herrn. Daran gedenken wir mit de Wette, Meyer, Godet, Stier, Bleek, v. Hofmann, Keil. Wie Gott zu den Vätern gekommen ist in der Wolke, damit sie seiner Gegenwart theilhaftig würden, so wird er jetzt zu der Maria kommen, denn empfangen soll sie den, welcher heisst Gott mit uns. Und wie Gott in der Wolke in seinen von Menschenhänden bereiteten Tempel einzog, um sein Volk aus dem Heiligtum heraus mit der Fülle der himmlischen Güter zu segnen, so naht er sich jetzt der Jungfrau, die aus dem Fleische geboren ist, um sie zu dem Tempel, zu dem Gotteshause zu weihen, aus welchem das Heil der Welt hervorgeht.

Die Antwort des Engels ist eine und zugleich auch keine Antwort. Sie ist nämlich keine, denn sie giebt keinen Aufschluss über das physiologische Rätsel und Geheimnis, dass eine Jungfrau ohne Verlust ihrer

Jungfrauschaft empfängt und gebiert: und andererseits ist sie doch auch eine, denn sie sagt, dass die Empfängnis Jesu Christi nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus dem h. Gottesgeiste durch eine besondere, ausserordentliche Kraftwirkung Gottes geschehen werde. *Modum non definit angelus*, sagt Calvin sehr richtig, *qui curiositati sufficiat, sicut opus non fuit. Sed virginem simpliciter ad considerandam spiritus sancti virtutem revocat, ut cum silentio et quiete se illi totam resignet.* Und Luther umschreibt nicht übel: „Maria, willst du nach der Vernunft davon reden, so wirst du nimmermehr schwanger werden. Aber du hast einen grossen Vorteil: der hl. Geist wird über dich kommen. Darum lass unsern Herrgott dafür sorgen, wie er es ausrichte und hinausführe. Ist der mit im Spiele, so lass sehen, wer ihn hindern könne. — Es ist nicht Menschenwerk, davon ich mit dir rede, Gott wird in dir wirken übernatürlich sein Werk, welches weder du noch ich verstehen können. Darum glaube meinen Worten und thue Gott die Ehre: was dich unmöglich dünkt, ist bei Gott alles möglich.“ Ganz sinnig deutet Calvin die Verkündigung, dass Gottes Kraft die Jungfrau überschatten werde, darauf, dass eine Decke über dieser Empfängnis ruht und nach Gottes Willen darüber ruhen soll: *videtur esse huius loci peculiaris ratio, nempe arcanam fore spiritus operationem, acsi nubes opposita hominum oculos ab intuitu summo veret. Sicuti autem in edendis miraculis Deus operum suorum rationem nobis subtrahit, ita nostrum est, sobrie adorare, quod nobis vult esse occultum.* Trefflich predigt Luther: „Das ist nun das sondere Werk, davon der Engel hier sagt und kein Mensch nimmermehr mit seiner Vernunft fassen kann, dass dies Jungfräulein nicht von einem Mann, sondern vom h. Geist schwanger soll werden auf eine solche Weise, die der Engel selbst mit keinem bessern noch deutlichern Worte anzeigen kann, denn dass die göttliche Kraft sie überschatten werde. Bei dem müssen wir es lassen bleiben und uns weiter darum nicht bekümmern, denn wir werden's doch nicht ausdenken können, es ist eine göttliche Kraft, die sich mit unsren Gedanken nicht lässt fassen. Das aber können wir dennoch fassen: so dieses Jungfräulein allein durch den h. Geist schwanger wird, dass erstlich ihr Fleisch geheiligt wird, und das in ihr geboren, wird auch heilig und ohne alle Sünde sein müssen. Die Mutter Maria ist wohl von sündlichen Eltern in Sünden geboren wie wir, aber der h. Geist ist über sie gekommen, hat sie geheiligt und gereinigt: also dass dies Kind von Fleisch und Blut geboren ist, aber nicht von sündlichem Fleisch und Blut. Der h. Geist hat die Jungfrau Maria lassen einen wahrhaftigen, natürlichen Menschen bleiben, der Fleisch und Blut gehabt hat, wie wir haben. Aber er hat die Sünde aus ihrem Fleisch und Blut gefegt, dass sie Mutter würde eines reinen Kindes, welches nicht mit Sünden vergiftet wäre wie wir.“

Weil Maria nicht menschlich, sondern göttlich befruchtet wird, nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Geiste Gottes empfängt, verhält es sich mit dem Kinde, welches sie zur Welt bringen soll, ganz anders, als mit allen, die von Weibern aus dem Fleische geboren werden. Jene sind alle ohne irgend welche Ausnahme Fleisch geboren vom Fleisch, ihr Kind aber, aus dem h. Geiste empfangen, ist heilig. Ad

καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Dieser kurze Satz hat viel Streit erregt. Man streitet sich erstens um die Bedeutung des Wortes γεννᾶν. Die Vulgata, Luther, Calvin, Grotius, Glöckler, Stier, Keil nehmen es gleich gebären, Bengel, Meyer, Bleek, Ewald, Godet aber gleich erzeugen. v. Hofmann behauptet, es bedeute überhaupt bloss ins Dasein setzen. Meyer lässt durchblicken, dass bei den Klassikern γεννᾶν sowohl zeugen als auch gebären ist: er meint nur, dass hier der ganze Zusammenhang auf die erste Bedeutung führe und dass das gewählte Neutrum des Particips auf das Embryo hindeute. Allein wie das letztere der Fall sein soll, ist nicht abzusehen, wir betonen ja bei dem Säuglinge, überhaupt bei dem Kinde das Geschlecht nicht. Auch die erste Instanz will nicht recht ziehen, denn der Kontext führt im allgemeinen nur auf den Anfang eines neuen Lebens. Ich trete deshalb v. Hofmann bei. Weiter sind die Meinungen darüber geteilt, was in diesem Satze Subjekt und was Prädikat sei. Τὸ γεννώμενον ἅγιον wird von der Vulgata, Euthymius, Luther, Calvin, Grotius, Glöckler, Kühnöl, Meyer, Ewald, Godet, Keil für das Subjekt gehalten. Doch sind sie mit einander uneinig, ob τὸ γεννώμενον Substantiv und ἅγιον Adjektiv sei, oder ob das Umgekehrte stattfindet. Kühnöl vertritt die erste Ansicht und übersetzt demgemäss *veneranda proles*, allein dann müssten wir τὸ γεννώμενον τὸ ἅγιον erwarten. Steckt das Subjekt in diesen beiden Worten, so ist auf jeden Fall, wie die Vulgata schon meint, ἅγιον substantivisch zu nehmen. Der Kontext, welcher eben erst von dem h. Geiste geredet hat und sofort das Produkt der göttlichen Machtwirkung als den Sohn Gottes prädicirt, entscheidet auch hierfür. Allein ist es denn notwendig, τὸ γεννώμενον ἅγιον zusammenzufassen? Die Peschito, Tertullianus adv. Marc. 4, 7, τινές bei Euthymius, Bengel, Gelpke, Bleek, de Wette, v. Hofmann erkennen in τὸ γεννώμενον das Subjekt und fügen zu demselben zwei Prädikate: dieses Wesen, welches in dem Schosse der Maria seinen Ursprung nimmt, wird genannt werden heilig (und) Sohn Gottes. Während de Wette sagt, dass dasselbe, weil heilig, Gottes Sohn heissen werde, erklären die Andern richtiger, dass es, weil es aus dem h. Geiste empfangen sei, diese doppelten Prädikate tragen werde: ἅγιος und υἱὸς θεοῦ. Meyer wendet hiergegen ein, dass beide Prädikate dann durch καὶ hätten verbunden werden müssen, wogegen v. Hofmann einredet, dass, da von ἅγιος aufgestiegen werde zu υἱὸς θεοῦ, καὶ habe wegfallen können. Diese Ausrede scheint mir nicht genügend; wohl kann in auf- wie in absteigender Rede zwischen zwei Prädikaten καὶ fortbleiben, aber dann muss die Rede sehr bewegt sein. Dies ist hier aber nicht der Fall. Godet macht weiter geltend, dass ἅγιος kein Titel, sondern ein Attribut sei und dass also dabei nicht κληθήσεται, sondern nur ἔσται stehen könne. Ihm entgegnet v. Hofmann, dass ἅγιος eine Wesensbezeichnung sei, als welche ja ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Mark. 1, 24 u. Joh. 6, 69 begegne; allein auch diese Gegenrede will nicht viel bedeuten, denn es steht hier nicht ἅγιος τοῦ θεοῦ, sondern bloss ἅγιον und dazu ist dieses ἅγιον von dem angeblichen zweiten Prädikate durch das Zeitwort κληθήσεται geschieden. Ich bleibe daher der gewöhnlichen Auslegung treu: das aus dem Mutterschosse der Maria in

die sündige Welt eintretende Heilige wird Sohn Gottes heissen, weil es durch einen schöpferischen Akt der göttlichen Allmacht in ihr aus- gewirkt wird. Diese Stelle ist, man mag sich drehen und wenden, wie man will, massgebend für den Sinn, welchen unser Evangelist mit dem Namen Sohn Gottes verbindet. In dem Eingange seines Evangeliums legt er mit der wünschenswertesten Deutlichkeit die Erklärung nieder, dass ihm dieser Name nicht ein Amtsname, nicht ein Liebesname, sondern ein Wesensname ist, dass er theologisch, ontologisch und nicht theo- kratisch oder moralisch verstanden sein will.

Ein Zeichen begehrte Zacharias von Gabriel, dass er seinem Worte glauben könne: die Jungfrau begehrt kein Zeichen von dem Boten Gottes, obgleich das, was ihr verkündigt wurde, ganz anders noch über der Menschen Verstehen hinausgeht. Das ist ja nichts Unerhörtes, dass hochbetagten Eltern noch ein Kind geschenkt wird; wer aber hat je gehört, dass eine Jungfrau aus Gottes Machtwirkung schwanger wird? Der Glaube der Maria wird, von allem Andern ganz abgesehen, auf eine viel härtere Probe gestellt. Wir können uns deshalb nicht wundern, wenn dem Priester kein Zeichen angeboten, wohl aber der Jungfrau *ex motu proprio* ein solches gewährt wird. *Καὶ ἰδὼν Ἐλισάβετ ἡ συγγενὶς* (so lesen wir mit Lachmann u. Tischendorf auf Grund der besten Hand- schriften statt des recipierten *συγγενῆς*; die klassische Gräcität kennt freilich nur *συγγενῆς* und *συγγενές*, allein die spätere verschmäh't das Feminin, welches wir hier lesen, mit nichten: cf. Lobeck, Phrynich. 451 sq. und Winer 64) *σου καὶ αὐτῇ συνειληφνῖα υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς καὶ οὗτος μὴν ἔκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρα*. Schön bemerkt Calvin: *domestico exemplo angelus fidem Mariae in spem miraculi erigit*. Er entlehnt das Zeichen nicht aus weiter Ferne, nicht von unbekannten Leuten her, sondern in nächster Nähe, in dem Kreise der nächsten Verwandtschaft, der Blutsverwandtschaft, vgl. Schmidt, gr. Syn. 3, 473, ist das Zeichen schon vorhanden, ohne dass die, welche ihren Glauben stärken soll, eine Ahnung davon hat. Wir wissen nicht, in welcher Weise Elisabeth und Maria mit einander verwandt waren, und haben durchaus keinen Grund, die Jungfrau zu einem Kinde des Stammes Levi zu machen, weil Eli- sabeth diesem Stamme entsprossen war, V. 5. Die Mutter der Maria kann eine Tochter aus Levi, und umgekehrt die Mutter der Elisabeth eine Tochter aus Juda gewesen sein, denn, wie schon einmal bemerkt wurde, waren Heiraten aus einem Stamm in den andern den Kindern Israel nicht verwehrt. Wenn man das Lebensalter der betreffenden Per- sonen ins Auge fasst, empfiehlt sich die Vermutung, dass Marias Mutter eine Levitin war. Innig scheint das Verhältnis zwischen der Elisabeth und der Maria, zwischen der betagten Matrone und der heranblühenden Jungfrau gewesen zu sein: wir greifen wohl nicht fehl, wenn wir die Elisabeth eine mütterliche Freundin nennen, denn sie hatte wohl der Jungfrau, deren Mutter nach allen Anzeichen schon verstorben gewesen zu sein scheint, mehr wie einmal die Mutter ersetzt. Wir wissen, dass es bei den Israeliten für einen Fluch galt, keine Kinder zu haben: wie oft mag Maria mit der Elisabeth gebetet haben, dass sie noch ein Kind empfangen. Jetzt hört sie auf einmal aus einem Munde, der nicht trügen

und lügen kann, dass die Schmach von ihrer Herzensfreundin genommen ist, dass dieser Monat schon der sechste Monat ihres hoffnungsvollen Zustandes ist, dass also bald, sehr bald ein Kind sie in ihrem Alter beglücken wird, und dieses Kind soll keine Tochter, sondern gar ein Sohn sein. Eine ungeahnte Freudenbotschaft ist diese Verkündigung des Engels, sie greift ihr in das tiefste Herz hinein und erfüllt ihre ganze Seele mit Lob und Anbetung des Gottes, der Kinder nach seinem Wohlgefallen auch hochbetagten Eheleuten schenken kann, dass man sein gnädiges, allmächtiges Walten recht sieht. Gewiss ist ein mächtiger Unterschied zwischen Elisabeth, welche im Geschrei ist, dass sie unfruchtbar sei, und ihr, der reinen Jungfrau, die von einem Manne nichts weiss; doch eine gewisse Gleichheit besteht, nämlich diese, dass auch Elisabeth, der Sara gleich, nur empfängt, weil Gott ihren verschlossenen, erstorbenen Leib öffnet und lebendig macht, dass mit einem Worte Gott sich ins Mittel legt und seine allmächtige Kraft offenbart. Elisabeth hat empfangen und Maria empfängt, *οτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ* (so ist statt des gewöhnlichen *παρὰ τῷ θεῷ* mit dem Sinaiticus, Vaticanus und Cantabrigiensis zu lesen) *πάν ῥῆμα*. Es ist die Frage, wie *ῥῆμα* und *ἀδυνατεῖν* zu übersetzen sind. Meyer tritt sehr energisch dafür ein, dass *ῥῆμα* hier das Wort und *ἀδυνατεῖν* unvernünftig sein bedeute, indem er den Fusstapfen von Rettig (Studien u. Kritiken, 1838, 210) folgt, und überträgt: nicht kraftlos (sondern von Erfolg und Wirkung) wird von seiten Gottes jeder Spruch sein. Ich stosse mich nicht daran, dass der Engel der Maria nicht berichtet hat, Gott habe zu Zacharias durch seinen Mund gesprochen, denn wie dieser begründende Satz angefügt ist, wird man ihn, wenn nicht allein, was Meyer will, so doch in erster Linie als Begründung des eben von der Elisabeth Gesagten zu fassen haben; man kann ja diese Verschweigung damit rechtfertigen, dass es einem sinnigen Gemüte leicht war, aus diesen Andeutungen das Genauere zu erschliessen. Das allein macht mich bedenklich, dass diese Phrase dem Alten Testamente entlehnt ist, und zwar aus Gen. 18, 14, wo es nach der Septuaginta lautet: *μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα*.

Hier bedeutet *ῥῆμα*, dem *רֵמָא* entsprechend, Ding, wie ja der Grieche ganz ähnlich *ῥπος* sowohl als Wort als auch als Werk gebraucht. Richtig ist, dass *ἀδυνατεῖν* ursprünglich heisst unvernünftig sein, aber in dem hellenistischen (siehe die eben erst angezogene Stelle und vergleiche Matth. 17, 20: *οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν*) hat es längst die Bedeutung empfangen *ἀδύνατον εἶναι*. Wir bleiben daher bei der von der Vulgata und Luther schon empfohlenen Uebersetzung: bei Gott ist kein Ding unmöglich, mit Paulus, Kühnöl, de Wette, Ewald, Winer (156), Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. Das Futurum in diesem allgemeinen Spruch will Bleek dadurch erklären, dass in der alttestamentlichen Grundstelle diese Zeit stehe; ich muss aber bekennen, dass mir eine solche mechanische, gedankenlose Herübernahme nicht gefällt. Dasselbe steht entweder, weil hier eine allgemeine Sentenz vorliegt, welche aussagt, wie es immer sein wird, vgl. Winer S. 251, oder weil das, worauf sich dieses Wort bezieht, erst geschehen soll, so Meyer.

Auffallend ist, dass *παρὰ τῷ θεῷ*, was in der Grundstelle gelesen wird, hier mit *παρὰ τοῦ θεοῦ* vertauscht worden ist. Wir sehen hieraus, dass der Spruch durchaus nicht ohne weiteres herübergenommen ist; *παρὰ τῷ θεῷ* sagt, dass neben, bei, vor Gott kein Ding unmöglich ist, dass also in dem Reiche, da Gott waltet, kein Unmöglich gilt, *παρὰ τοῦ θεοῦ* führt uns aber aus der Gottessphäre zu der Gotteskausalität, denn es lehrt, dass von seiten Gottes, von Gott aus nichts unmöglich ist, dass er alles möglich macht, so mit Recht schon v. Hofmann, Keil u. a.

Eine Botschaft hat der Engel des Herrn der Maria zugetragen: dass von seiten Gottes kein Hindernis im Wege steht, dass, soweit er in Frage kommt, alles bereit ist, hat er soeben versichert. „Die göttliche Botschaft durch des Engels Mund,“ bemerkt Godet sehr wahr, „ist kein Befehl. Eine solche Aufgabe, wie sie Maria für das ganze Menschengeschlecht zu erfüllen hatte, wird nicht aufgenötigt. Es gehörte also, möchte man sagen, als Antwort auf das göttliche Anerbieten noch das Jawort der Maria dazu.“ Wenn der Herr, welcher Propheten gebraucht, spricht: Wen soll ich senden, wer will unser Bote sein (Jesaj. 6, 8), so kann er auch diesen hohen Beruf, Mutter seines Sohnes, des Heilandes der Welt, zu sein, der Maria nicht auflegen ohne ihre Einwilligung. Eine Erklärung der Jungfrau ist also schlechterdings notwendig: sie giebt sie in den Worten: *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου, γένοί μοι κατὰ τὸ ῥῆμα σου*. Schön sagt Luther: „Als das zarte Jungfräulein vom Engel genugsamen Bericht hatte, was Gott in ihr wirken wolle, ist sie zufrieden und fragt nicht weiter, sondern giebt dem Engel das Vollwort und spricht: siehe, ich bin des Herrn Magd: mir geschehe, wie du gesagt hast. Das ist eine sehr feine Antwort, darin nicht allein eine sondere, grosse Demut, sondern auch ein grosser Glaube und eine herzliche Liebe gegen alle Menschen gespürt wird. Denn erstlich giebt sie in aller Demut und vollem Gehorsam sich hin: ich bin des Herrn Magd. Als wollte sie sagen: Da bin ich, mein Gott und Vater im Himmel mache mit mir, was er wolle, so bin ich willig dazu.“ Was er aber weiter spricht, vermag ich nicht gutzuheissen. „Und wiewohl ich zu diesem Werke, davon du mir sagst, viel zu unwürdig bin, so nehme ich doch solche Gnade und Wohlthat Gottes mit Freuden und Dankbarkeit an. Denn, dass sie sagt: Mir geschehe, wie du gesagt hast, solches sind Worte, dass sie es von ganzem Herzen wünscht, fröhlich und guter Dinge darüber wird, dass die selige Zeit kommen ist, dass dem Teufel sein Kopf zertreten und den armen, elenden Sündern soll geholfen werden. Solches wünscht sie von Herzen und ist froh, dass Gott sie dazu brauchen will: nicht ihrer Person und Ehre halber, sondern dass sie weiss, dass durch dieses Kindlein ihr und aller Welt von Sünden und Tod soll geholfen werden. Denn sie glaubt beides, erstlich dass Gott solches Werk, wie der Engel sagt, mit ihr werde ausrichten; und darnach, dass dieses Kind ein ewiges Reich haben, sie und alle Welt von des Teufels Reich und dem Tod erlösen werde.“ Ebenso wenig aber scheint mir Calvin das Richtige zu treffen, wenn er anmerkt: *non permittit sibi sancta virgo ultra disputare: nec tamen dubium est, quin obrepere multa potuerint, quae remoram inicerent illius fidei, imo eius animum prorsus ab angeli sermone averterent.*

Sed ansam praecidens contrariis rationibus se ipsam in obsequium cogit. Atque haec vera est fidei probatio, dum cohibemus mentes nostras et velut captivas tenemus, ne hoc vel illud Deo opponere audeant, sicuti rursum infidelitatis mater est disceptandi licentia. Nec leve his verbis inest pondus, ecce ancilla Domini: se enim totam offert Deo et addicit, ut ille iure suo libere utatur. Er weiss recht gut, dass man das fiat mihi entweder so auslegen kann, quod sancta virgo statim ad vota et preces se convertat, oder so, quod uno contextu se Deo resignare et tradere pergat; wenn er aber dann erklärt: ego simpliciter interpretor, quod de virtute Dei persuasa libenterque sequens, quo vocat, simul promissioni eius subscribit, atque ita effectum non modo exspectat, sed etiam cupide expetit, so kommt er auf die erste, auch von Luther gebilligte Auffassung dieses γένετό μοι hinaus.

Ich weiss nicht, die Antwort der Maria will mir nicht wie eine Art Sündenbekenntnis und noch viel weniger als ein Ausbruch der Freude erscheinen. Weder eine zerknirschte, noch eine frohlockende Gemütsstimmung thut sich in dieser ruhigen, gemessenen, an sich haltenden Weise kund, sondern eine resignierte, eine in Gottes Willen sich ergebende Seele führt diese Sprache. Es sind nicht, was Calvin vermutet, allerlei Verstandesbedenken, über welche sie sich hinwegsetzt: es ist ein ander Gefühl, welches sie erst überwinden muss, um jauchzen zu können: Meine Seele erhebet den Herrn und mein Geist freuet sich Gottes, meines Heilandes! Erst allmählich erhebt sie sich über die Steine des Anstosses und des Aergernisses zu einer reinen, tiefen Freude an der Gnade, welche ihr widerfahren ist. Eine reine, unschuldige Jungfrau ist sie, sie steht allein, Vater und Mutter haben sie verlassen, ihr guter Ruf ist ihr Schild und Schirm gegen böse Menschen. Ein Kind soll sie, die Jungfrau, gebären: Schweres, ja das Schwerste, was eine Jungfrau treffen kann, soll sie erfahren. Auf ihre Ehre vor den Menschen soll sie verzichten, um Gottes willen soll sie, bei ihnen wie bei ihrem Verlobten in den schlimmsten Verdacht geraten. Wie werden die Leute über sie, die reine, keusche Magd, sprechen und urteilen, wenn sie ihre gesegneten Umstände entdecken! Je entfernter sie sich von den bösen Buben gehalten hat, desto mehr werden sie jetzt über sie herfallen. Verteidigen kann sie sich nicht: wird sie Glauben finden, wenn sie die Erscheinung des Engels erzählt? Gutmütige Menschen, die Vorgänger der natürlichen Erklärer, eines Barth und Konsorten, werden sie beklagen, dass sie durch einen listigen Betrüger, der ihre Einfalt und Frömmigkeit sich zu nutze machte, um ihre Unschuld gebracht worden ist. Andere werden sie nicht für eine Verführte halten, sondern offen erklären, dass sie, um ihre Ehre einigermassen zu retten, einen Roman ersonnen habe. Da es ganz gegen die Natur der Dinge geht, dass eine Jungfrau empfängt und gebiert, und da die Weissagung der Propheten ein solches Wunder auch nicht zweifellos in Aussicht stellt, so muss sie allerwegen auf Unglauben stossen. Sie muss den schlimmsten Argwohn, die kränkendste Nachrede, die alles Blut in das Gesicht treibende Verleumdung auf sich nehmen. Ihren reinen, guten Namen muss sie vorderhand zum Opfer bringen. Bedenken wir, was das heisst, so werden wir

es sehr begreiflich finden, dass die Stimmung der Jungfrau keine gehobene, sondern eine gedrückte ist, dass sie nicht zu Psalter und Harfe gleich greift, um mit einem inbrünstigen Psalm Gott dem Vater zu dank-sagen, dass er sie zur Mutter seines Sohnes erwählt hat, sondern nur still und ergeben spricht: ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast. Sie ergiebt sich gefasst in den Ratschluss Gottes und ist entschlossen, zu der Leibesbürde noch eine andere, viel schwerer wiegende Bürde auf ihre Seele zu nehmen.

Der Engel macht keinen Versuch, sie in eine andere Stimmung zu versetzen. Sie glaubt, und in Kraft dieses Glaubens wird sie sich schon durch diese Verlegenheit, Angst und Kümmeris hindurchringen. Gott hat zu ihr gesagt: Du sollst die Mutter des Herrn sein, und die Stunde wird schon kommen, da sie selbst spricht: Ich will es sein. Wie der Engel gekommen war, so geht er wieder von dannen: sein Auftrag ist erfüllt.

4. Mariä Heimsuchung.

Luk. 1, 39—56.

Maria aber stand auf in diesen Tagen und ging auf das Gehirge eilends in eine Stadt Judas, (40) und kam in das Haus des Zacharias und grüsste Elisabeth. (41) Und es begab sich, als Elisabeth den Gruss Marias hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leibe, und Elisabeth ward voll des heiligen Geistes (42) und rief laut und sprach: Gebenedeiet bist du unter den Weibern, und gebenedeiet ist die Frucht deines Leibes. (43) Und woher kommt mir das, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt? (44) Denn siehe, da ich die Stimme deines Grusses hörte, hüpfte mit Freuden das Kind in meinem Leibe. (45) Und selig bist du, die du geglaubt hast, dass vollendet wird, was dir gesagt ist von dem Herrn! (46) Und Maria sprach: Meine Seele erhebet den Herrn (47) und mein Geist freuet sich Gottes, meines Heilandes, (48) denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen. Siehe von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter. (49) Denn er hat Grosses an mir gethan, der da mächtig ist und heilig ist sein Name, (50) und seine Barmherzigkeit währet von Geschlecht zu Geschlecht bei denen, die ihn fürchten. (51) Er übt Gewalt mit seinem Arme, und zerstreuet, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn. (52) Er stösst die Gewaltigen von den Thronen und erhöht die Niedrigen. (53) Die Hungrigen füllet er mit Gütern und die Reichen lässt er leer. (54) Er nimmt sich Israels, seines Knechtes, an und denket der Barmherzigkeit, (55) wie er geredet hat zu unsern Vätern, Abraham und seinem Samen in Ewigkeit. (56) Maria aber blieb bei ihr bei drei Monden; darnach kehrte sie wieder in ihr Haus zurück.

Maria hat ein feines Ohr, ein verständnisvolles Herz. Der Engel Gottes hat ihr verkündet, dass Elisabeth, ihre Verwandte, in ihrem Alter noch einen Sohn gebären wird. Sie folgt dem Winke des Gottesboten und dem Zuge ihres Herzens. Wenn Meyer aber meint, dass ihr Herz sie jetzt dränge zum Austausch der tiefsten Gefühle nach der gleichfalls so hochbegnadigten Freundin, und mehrere ihm beipflichten, so kann ich nur dem Proteste von Weiss zustimmen. Es ist allerdings wahr, die gedrückte Stimmung, die Resignation hat bei der Jungfrau der heiligen Freude Raum gemacht, dass sie die Gebenedeiete sein soll unter den Weibern, wie wir aus V. 47 ersehen, und ebenso unbestreit-

bar ist, dass sie mit dem Glücke, welches ihrer mütterlichen Freundin widerfahren ist, die innigste Teilnahme empfindet, doch ist es ihr um einen Gefühlsaustausch, um ein gegenseitiges Beglückwünschen und um ein gemeinsames Gottpreisen nicht zu thun. Das Wort des Engels ist ihr ein Fingerzeig, ein deutlicher Wink, Gott der Herr weist sie nach dem Hause der Elisabeth, dass sie dort fürs erste weile. Sie gehorcht der Weisung Gottes, nicht weil sie durch den Augenschein sich erst vergewissern will, ob es mit der betagten Elisabeth wirklich sich so verhält, wie ihr gesagt war, und so sicher zu werden, dass sie aus dem Munde des Engels die Wahrheit über sich selbst gehört hat. Mehrere ältere Ausleger, ich nenne nur Theophylactus und Euthymius, sprechen sich so aus, ohne es eigentlich zu wollen, denn aus den weiteren Auslassungen geht deutlich hervor, dass sie der Jungfrau durchaus nicht Zweifel und Unglauben hinsichtlich ihrer eigenen Berufung zur Last legen wollen. Sie sind nur nicht vorsichtig genug in der Wahl der Worte; sie wollen nur sagen, dass Maria ihren Glauben durch das Schauen des Wunders, welches die Gnade und Allmacht Gottes in dem Hause des Zacharias gewirkt hatte, nähren und stärken wollte. Auch der Glaube der Hochbegnadigten hat Höhe- und Tiefpunkte, bedarf, wenn er leben und sich lebenskräftig entfalten soll, der Zuflüsse. Gott hat ihr Mittel und Wege dazu gewiesen, sie ist die demütige Magd, sie hält von sich nicht selbstvergessen so hoch, dass sie alles vollauf habe, sie freut sich, dass sie sehen und sich überzeugen darf, dass bei Gott kein Ding unmöglich ist. Calvin hat das Richtige schon klar erkannt. *Profectio haec, sagt er, cuius meminit Lucas, testatur non evanidam fuisse Mariae fidem, quia non diffluit cum angeli conspectu Dei promissio, sed eius animo insidet.* — *Quaeri tamen potest, quo consilio suscepit iter illud. Certum est, non simpliciter inquirendi causa venisse, quia non minus filium Dei in corde suo per fidem, quam in utero conceptum fovebat. Neque etiam quibusdam subscribo, qui gratulandi causa venisse putant: probabilius mihi enim videtur, partim augendae confirmandaeque fidei suae, partim illustrandae ultro citroque gratiae Dei habitam ab ea fuisse rationem. Nec vero est, cur absurdum ducamus, quaesitam ab ea fidei confirmationem fuisse ex miraculi conspectu, quod angelus non frustra illi in medium proposuerat. Nam etsi nudo verbo Domini contenti sunt fideles, nihil tamen interea operum eius negligunt, quod sentiunt ad fidei suae adminiculum valere. Praesertim vero Maria oblatum sibi adminiculum amplecti debuit, nisi respicere vellet, quod Dominus ultro illi dederat.* Mit Fug und Recht erklären sich die meisten Neueren mit Godet, Weiss, v. Hofmann, Keil für diese Ansicht. Allein es wird gestattet sein, noch andere Motive mit diesem Hauptmotive zu verbinden. Gar nicht übel macht Glöckler noch darauf aufmerksam, dass die wunderbare Lage, in welcher die Jungfrau sich befand, den lebhaften Wunsch in ihr erregte, mit einer älteren Frau, mit einer mütterlichen Freundin sich zu benehmen. Sie stand allein da, was auch Luthers Meinung ist, und hat ausser der Elisabeth keine Seele, welcher sie ihr Geheimnis anvertrauen konnte, und bei dieser, die von Gott selbst wunderbar gesegnet war, durfte sie wohl auch am ersten darauf rechnen, dass sie ihren Worten Glauben schenkte.

Andere bringen noch in Anschlag, dass der Aufenthalt in dem Hause eines allgemein hochgeachteten Priesters sie vor böser Nachrede am besten schützte, dass unter den obwaltenden Umständen eine längere Trennung von ihrem Verlobten sehr angemessen war, und dass die heilige Stille in dem Hause des Priesters ihrem Seelenzustande am meisten zusagen musste.

Maria entschloss sich und führte ihren Entschluss *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* aus: wir können aus dieser Angabe nicht schliessen, wie viel Tage zwischen der Verkündigung und der Reise mitten inne liegen. Diese Formel, dem hebräischen *בַּיָּמִים הָהֵם* nachgebildet, enthält nur eine unbestimmte Zeitangabe, doch irren wir uns wohl nicht, wenn wir, an dem Ausdrucke *ἡμέραις* festhaltend, behaupten, nicht Wochen, sondern nur etliche Tage verstrichen. *Ἀναστᾶσα δὲ Μαριάμ ἐπορεύθη εἰς τὴν ὄρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα.* Alles ist hebräisch gefärbt, alles zeigt ein alttestamentliches Kolorit; wir bitten, dies nicht zu übersehen, weil es uns vielleicht über eine Schwierigkeit hinweghilft, indem es einen Ausdruck erklärt. *Ἀναστᾶσα* — *ἐπορεύθη*, das Partizip will, dem *עָרָה* entsprechend, schwerlich hier das Abreisen als ein plötzliches Sicherheben und Aufbrechen, sondern vielmehr dasselbe bloss ausmalen. *Μετὰ σπουδῆς* könnte bei den griechischen Klassikern auch schon bedeuten mit Hast, in Eile, denn es hat durchaus nicht ausschliesslich den Sinn mit Absicht, mit Fleiss, vgl. die Wörterbücher von Passow und Pape: hier ist es offenbar wie Mark. 6, 25 u. LXX Exod. 12, 11 gemeint. Die Reise ging *εἰς τὴν ὄρεινὴν*, in das Gebirgsland, welches *κατ' ἐξοχὴν* so benannt wurde. Nicht bloss die h. Schrift bezeichnet einen ganz bestimmten Distrikt in Judäa mit *ἡ ὄρεινή*, vgl. Jos. 15, 48. Jud. 1, 6. 2. 22. 4, 7, sondern auch profane Schriftsteller, Griechen und Römer, vgl. Aristoteles, hist. an. 5, 28 und Plinius hist. nat. 5, 15, wo es heisst: *reliqua Judaea dividitur in toparchias decem, quo dicemus ordine: Hiericuntem palmetis consitam, fontibus irriguam; Emmaum; Lyddam; Joppicam; Acra-batenam; Gophniticam; Thamniticam; Bethleptephenen; Orinen, in qua fuere Hierosolyma, longe clarissima urbium orientis, non Judaeae modo; Herodium cum oppido illustri eiusdem nominis.* Aus Josua 15, 48 ff. lernen wir den Umfang dieses Berglandes näher kennen. Der Evangelist nennt das Ziel der Reise *πόλις Ἰούδα*. Es ist die Frage, ob dadurch eine ganz bestimmte Stadt angegeben wird. Ambrosius, Beda, Luther (Maria reist von Nazareth des galiläischen Landes den harten, weiten Weg bis in das jüdische Land gen Jerusalem zu der Elisabeth), Camerarius verstehen darunter Jerusalem selbst. Allein das geht nicht an, nicht, was Bornemann angiebt, spricht das Fehlen des Artikels dagegen, sondern sowohl dies, dass V. 23 von einem Weggange des in Jerusalem opfernden Zacharias in sein Haus redet, als auch dies, dass Jerusalem wohl die Stadt Davids, nie aber die Stadt Judas genannt wird; die Lesart 25, 28 kann nichts beweisen, denn nach den besten Handschriften ist dort *ἐν πόλει Δαυὶδ* und nicht *Ἰούδα* zu lesen. Beza, Grotius, Lightfoot, Wolf, Bengel, Rosenmüller, Glöckler, Ewald, Godet, Keim, v. Hofmann denken an Hebron, welches eine Priesterstadt war und ausdrücklich von den

Rabbinen, vgl. Othon. lex. Rabb. p. 324, als die Geburtsstadt Johannes des Täufers bezeichnet wird. Der Mangel des Artikels vor *Ἰούδα* soll sich nach v. Hofmann so am leichtesten erklären, da die genetorische Verbindung von *πόλις* mit einem Eigennamen hier wie in 2, 4 die Ortsbezeichnung selbst zu einem Eigennamen mache. Allein der gelehrte Mann hat ganz vergessen, dass Hebron nicht der eigentümliche Besitz Judas war, sondern bei der Verteilung dem Kaleb, welcher nicht zu Judas Stamm gehörte, zufiel (Jos. 15, 13). Valesius, Reland, Michaelis, Paulus, Kühnöl, Olshausen, Winer, Ritter, Robinson (Pal. 3, 193), Renan, Weiss u. a. erinnern sich zu guter Stunde, dass es in dem Gebirge Juda eine Priesterstadt gab, welche von der Septuaginta Josua 15, 55 *Ἰάν* und 21, 16 *Ταύ* genannt wird. der Grundtext hat beidemal denselben Namen *יִטָּה* u. *יִטָּה*. Wir könnten immerhin schon zugeben, dass

der Stadtname in dem Laufe der Zeiten korrumpiert worden und hier in dieser Form umgesetzt sei, allein da Juda nur eine kleine, wenig bekannte Stadt ist, würden wir wohl, was auch v. Hofmann, Keil u. a. meinen, erwarten dürfen: *πόλιν καλουμένην Ἰούδα*. Wir thun offenbar am besten, mit Meyer, de Wette, Bleek, Keil zu behaupten, dass der Evangelist die Stadt, wo Zacharias lebte, gar nicht näher bezeichnet, sondern nur im allgemeinen angiebt, dass es eine Stadt in dem Stamme Juda gewesen sei. Wenn hiergegen geltend gemacht wird, dass dann statt *Ἰούδα* stehen müsste *τῆς Ἰουδαίας*, so weisen wir diesen Einwand damit ab, dass die ganze Art und Weise der Erzählung hebräisch ist und dass, wie in Citaten aus dem Alten Testamente geredet wird von *γῆ Ἰούδα* (Matth. 2, 8), hier *Ἰούδα* für den Landesnamen *Ἰουδαία* gesetzt ist. Näheres lässt sich über diese Stadt nicht aussagen, denn nicht einmal das können wir mit Sicherheit sagen, dass diese Stadt in Judäa eine von den Städten war, welche von alters her dem Stamme Levi eingeräumt waren. Schon als das Reich sich teilte und mehr noch, als das Volk aus der babylonischen Gefangenschaft in das Land seiner Väter heimgekehrt war, hatte die alte Sitte aufgehört, dass die Priester in bestimmten Städten bei einander wohnten. So liessen sich nach Neh. 11, 10 viele in der Hauptstadt nieder, und andere anderswo. Möglich ist es, dass Zacharias, welcher in allen Geboten und Satzungen des Herrn untadelig einherging, V. 6, sich streng an die Vorschrift hielt: allein sicher ist es nicht, denn dieselbe war so sehr ausser Acht gekommen, dass die Hohenpriester ständig in der Hauptstadt des Landes residierten, welche durchaus nicht eine Priesterstadt war. Es ist eine weite Reise, welche Maria von Nazareth aus antritt, und es mag nicht häufig vorgekommen sein, dass eine Jungfrau ohne männliche Begleitung sich so weit von Haus wegwagte: allein sie vertraut dem Gotte, der ihr durch seinen Engel einen deutlichen Wink gegeben hat; er wird seinen Engeln schon über ihr befehlen, dass dieselben sie behüten auf allen Wegen.

Unangefochten gelangt sie zum Ziele: *καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἡσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ*. Wir halten mit Lange dafür, dass, wenn der Jungfrau auch die weite Reise leicht fiel, der Eintritt in das Haus des Zacharias ihr sehr schwer fiel. Unwillkürlich mussten

ihre Schritte langsamer werden und das Herz musste ihr laut klopfen, jetzt nahte ja eine Stunde der Entscheidung. Ihren Glauben wollte sie hier stärken, ihrer mütterlichen Freundin wollte sie das Geheimnis ihres Herzens anvertrauen: wird sie die Elisabeth zu Hause und Glauben bei ihr finden? Aber siehe, alles lässt sich gut an: die erste Person, welche ihr entgegentritt, ist Elisabeth selbst. Es ist ihr sechster Monat, die Spuren ihrer Schwangerschaft mussten dem Auge der reinen Jungfrau selbst deutlich wahrnehmbar sein, waren dieselben ja durch die Botschaft des Engels geschärft worden. Sie begrüsst die ältere Freundin, gewiss hat Luther recht, wenn er sagt: „Der Gruss der Maria zu Elisabeth ist ohne Zweifel gewesen nach Gewohnheit der hebräischen Sprache, wie es oft in den Evangelisten angezogen wird: Friede sei mit dir. In welchem Gruss eigentlich das Evangelium verkündigt wird, nämlich Vergebung der Sünden und Friede des Herzens.“ Allein ich glaube ebenso im Rechte zu sein, wenn ich sage: War es auch der gewöhnliche Gruss, so gab die Miene und der Ton der Grüssenden diesen Worten eine ganz besondere Bedeutung, und so ward der gewöhnliche Gruss zu einem ungewöhnlichen. Elisabeth konnte aus dem ἀσπασμός merken, dass Maria wisse, welche Gnade ihr widerfahren sei. Sie erstaunte, ja mehr noch: καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρόχος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ. Es ist kein Zweifel, der Evangelist will von einem wunderbaren Vorgange berichten. Elisabeth gerät nicht allein in Bewegung, sondern auch die Frucht ihres Leibes. Es ist die Frage, wie sich beiderlei Bewegungen zu einander verhalten. Meist giebt man an, Calvin führe diejenigen, welche dafür halten, dass die Gemütsbewegung in dem Herzen der Mutter dem Kinde sich mittheilt, welches sie unter ihrem Herzen trägt. Der Reformator schreibt nämlich: *naturale est, ut ad subitum gaudium moveat se foetus in utero gravidæ mulieris, sed Lucas aliquid extraordinarium notare voluit. Quumquam nihil ad rem attinet, argutis quaestionibus nos intricare, an senserit infans Christi praesentiam, an sensus hic fuerit pietatis: potius hoc unum sufficiat, arcano spiritus motu infantem salisse.* Ich glaube, dass man auf Grund dieser Auslassungen den Reformator nicht an die Spitze der natürlichen Wundererklärer stellen darf. Michaelis, Paulus, Olshausen, Glöckler, Lange, Godet, Weiss aber leiten in der That die Bewegung des Kindes in dem Mutter-schosse von der Bewegung der Mutter ab. Es kommt uns nicht in den Sinn, leugnen zu wollen, dass tausend und aber tausend Fälle dieses physiologischen Phänomens vorliegen, allein ganz offenbar will der Evangelist etwas Anderes erzählen. Nach seinem Berichte hat die Bewegung des Kindes — σκιρτᾶν gebraucht auch die Septuaginta Gen. 25, 11 dafür — nicht in der Bewegung der Mutter ihren letzten Grund, denn von dieser sagt er keine Silbe, sondern vielmehr in dem ἀσπασμός der Maria. Dieser bewegte nicht mittelbar, sondern unmittelbar den Embryo. So schon Origenes, Theophylactus, Euthymius, Luther, Grotius, Bengel, Bleek, Meyer, v. Hofmann, Keil. Ob man aber ein Recht hat, mit den älteren Auslegern die Bewegung, die Erfüllung der Elisabeth mit dem h. Geiste auf das Hüpfen des Kindes in ihrem Leibe zurückzuführen,

möchte ich sehr bezweifeln. Es ist eine ganz verkehrte Anschauung, wenn man den Johannes aus dem Munde seiner Mutter und den Herrn Christus aus dem Munde der Jungfrau reden lässt: sie sind nicht die Sprachorgane der Kinder, welche sie unter ihrem Herzen tragen, sondern sie reden *ex motu proprio*, in ihrem eigenen Namen, in ihrer eigenen Sprache. Offenbar setzt der Evangelist das Hüpfen des Kindes vor die Erfüllung der Mutter mit dem heiligen Geiste, denn die Nachstellung des καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ erklärt sich nicht zur Genüge dadurch, dass der Geist, welcher über sie gekommen ist, in die V. 42 folgenden Worte ausbricht; nach dem Vordersatze ὡς ἤκουσεν — ἡ Ἐλισάβετ sollte man einen Nachsatz erwarten, der meldete, was mit der Elisabeth geschah. Beide Fakta stehen, obschon sie zeitlich auf einander folgen, nicht in einem solchen Zusammenhange wie Ursache und Wirkung. Ja, wenn die Erfüllung mit dem h. Geiste nichts weiter wäre als eine psychische Erregtheit, als eine Entzückung, so könnte man es wohl so ansehen: allein der h. Geist, welcher die Elisabeth erfüllt, kommt nicht von innen, sondern von aussen, nicht von unten, sondern von oben. Das Hüpfen des Kindes und das Erfülltwerden der Mutter mit dem h. Geiste sind zwei von einander ganz unabhängige Gotteswerke, obschon sie Einem zu Lob und Ehren in einer und derselben Person geschehen. Der h. Geist, dessen Elisabeth voll wurde, erforscht die Tiefen der Gottheit und erkennt alle Geheimnisse des Menschenherzens. Maria hat die mütterliche Freundin nur gegrüsst und durchaus nicht, was Stolz und die rationalistischen Schriftausleger annehmen, ihr in aller Geschwindigkeit den Gruss des Engels Gabriel erzählt: sie aber weiss alles schon, der h. Geist hat ihr bei dem Grusse der reinen Jungfrau alles geoffenbart. Wie freundlich ist Gott, der Herr, gegen die, welche er zu der Mutter seines Sohnes erkoren hat und die durch seine Gnade bei Menschen in den schlimmsten Verdacht geraten musste, sie braucht nicht Rede zu stehen, nicht Zeugnis abzulegen für ihre unbefleckte Unschuld: der Herr Gott, welcher sie in diese missliche Lage hineingeführt hat, nimmt ihre Sache in seine allmächtige Hand und bestellt seinen h. Geist zu ihrem παράκλητος, zu ihrem Sachwalter. Der Geist, welcher der Geist der Wahrheit ist, entdeckt der Elisabeth die ganze, volle Wahrheit mit allen Details und überzeugt in dem innersten Gemüte die Frau, bei welcher die ratlose Jungfrau Rat und Hilfe suchen wollte, von ihrer wunderbaren Erwählung. Der h. Geist erfüllt mit einer solchen Freude das Herz der Elisabeth, dass sie der Gebenedeieten unter den Weibern nicht stille die Hände drücken kann, sondern in lauten Jubel ausbrechen muss. Der Geist der Prophetie, welcher so viele Jahrhunderte geschlummert hatte, erwacht jetzt wieder in seiner ganzen Stärke und stimmt ein Lied aus höherem Chore an. Καὶ ἀνεφώνησεν κραυγὴ μεγάλη. Ἀναφωνεῖν, welches dem ἀναβοᾶν vorzuziehen ist, kommt bei den Klassikern noch nicht, sondern erst bei späteren Schriftstellern, wie Polybios und Plutarchus statt des klassischen ἀνακράζειν in Gebrauch: die Septuaginta hat es aber schon in den heiligen Sprachgebrauch eingeführt, vgl. 1 Chron. 15. 28. 16, 5. 2 Chron. 5, 13. Die Bedeutung des Zeitwortes (laut rufen) wird, um die Höhe des Affektes

noch genauer zu bestimmen, durch *κραυγὴ μεγάλη* verstärkt: *κραυγὴ*, welches Matth. 25, 6 wieder erscheint, will dort wie hier ein Freudengeschrei bezeichnen, wie Weiss schon anmerkt, und durchaus nicht ein rohes, wirres, wildes Geschrei, was es bei den Klassikern ist (vgl. Schmidt, gr. Syn. 1, 129 f.). Aber die grosse Freude bricht nicht nur in einen lauten Aufschrei, sondern ergiesst sich auch in verständnisvolle Worte: *εἰπεν· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου*. Hebräisch gefärbt ist diese Anrede: sowohl das *εὐλογημένος* cfr. Jud. 14, 7, als auch der Zusatz dabei *ἐν γυναιξίν*. Winer verweist S. 220 auf Gesenius Lehrgebäude S. 692, nach welchem diese hebräische Wendung den Superlativ vertritt, und erklärt, dass sie eigentlich sagen wolle: unter den Weibern bist du es (allein), die gesegnet heissen kann, der Segen anderer kommt neben dem deinigen gar nicht in Betracht, also mit rhetorischem Nachdruck hochgesegnet. Bei griechischen Dichtern findet sich ganz Aehnliches: Winer citiert Euripides Alcest. 473: *ὃ φίλα γυναικῶν*, Aristophanes ran. 1081: *ὃ σφέλι' ἀνδρῶν* und Pindarus nem. 3, 8 (140): *αἰετὸς ὄρκος ἐν πετανοῖς*. Kühnöl, Godet, Weiss, Keil stimmen mit Recht zu. Hochbegnadigt, über alle Weiber durch Gottes Gnade hoch erhaben, so hochgestellt, dass sie, die Sprecherin, welche Gottes Gnade in ganz ausserordentlicher Weise erfahren, wie eine Unbegnadigte erscheint, ist die Jungfrau. Denn, wie v. Hofmann zu dieser Stelle eingehend ausführt, haben die Ausleger Meyer, Bleek, Godet das Richtige getroffen, welche hier ein *εἶπεν* und nicht ein *ἔστω* ergänzen. Mit hoher, ja mit höchster Freude, welche von Neid nichts weiss, spricht Elisabeth demnach für das Erste aus, dass Maria etwas vor allen Weibern voraus hat, weshalb man sie lobpreisen wird, wie jenes Weib es gethan hat, die da, von dem Wort des Herrn tief ergriffen, ausrief vor allem Volke: *μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοί, οὗς ἐθήλασας*, Luk. 11, 27. Wie jenes Weib die Mutter selig preist wegen ihres Sohnes, ganz ähnlich preist auch Elisabeth die Maria selig wegen ihres Kindes, sie fügt nämlich zu der ersten Seligpreisung die andere *καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου*. Auch hier ist der Ausdruck wieder gut hebräisch, vgl. Deut. 28, 4, wo die Septuaginta überträgt: *εὐλογημένα τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας σου*. Calvin geht, dem Theophylactus folgend, etwas zu weit, wenn er sagt: *videtur in pari gradu Mariam et Christum locare, quod minime consentaneum foret. Sed ego libenter eorum sententiam admitto, qui in secundo membro causam reddi putant. Usitatum enim est, copulam sumi vice particulae causalis. Benedictam ergo cognatam suam praedicat Elisabeth propter filii benedictionem. Etsi autem prima non fuit Mariae felicitas, Christum in utero gestare, imo ordine posterior est ista dignitas, quam spiritu Christi renasci in novam vitam, merito tamen vocatur benedicta, quam Deus singulari isto honore dignatus est, ut filium suum, in quo spiritualiter erat regenita, mundo pareret*. Ganz so verhält sich aber die Sache nicht. In Hinsicht auf den Sohn, welchen sie gebären soll, preist Elisabeth die Maria, das ist richtig: aber nicht erst entfällt von dem Sohne her auf sie Lob und Ehre, sondern sie verdient um ihretwillen den Preis der Menschen. Den Sohn hätte sie nicht empfangen, wenn sie nicht geglaubt hätte, dieses Moment, welches Elisabeth zum Schlusse ihrer Doxologie so stark be-

tont, darf man nicht übersehen; um dieser ihrer demütigen, unbedingten Hingabe an Gott willen verdient sie, ganz abgesehen von der Frucht ihres Leibes, die allerhöchste Anerkennung. Und mehr, das wolle man nicht vergessen, wird ihr hier nicht zugesprochen. Das Prädikat *εὐλογημένος* oder *εὐλογητός*, welches damit gleichbedeutend ist, kommt nicht bloss Gott, sondern auch Menschen, ja selbst leblosen Dingen zu, vgl. Jud. 14, 7 u. Deut. 28, 4. Vortrefflich bemerkt Luther, dass ein mächtiger Unterschied sei zwischen Rühmen, Preisen, Segnen und dem Anbeten. Bengel hat sich wohl hauptsächlich dadurch, dass Elisabeth jetzt von der Leibesfrucht der Maria mit aller Bestimmtheit spricht, von deren Vorhandensein vorher noch nicht die Rede war, zu der Vermutung verführen lassen, dass die Jungfrau nicht in Nazareth sofort nach der Verkündigung des Engels empfangen habe, sondern jetzt erst, da Elisabeth sie segnet. Wir können auch darin, dass der Messias aus Juda kommen sollte, keine weitere Stütze für diese ganz singuläre Behauptung finden, denn nicht der Ort der Empfängnis, sondern der Ort der Geburt entscheidet über die Angehörigkeit zu einem Lande. Luther sagt in Einklang mit den Vätern ganz bestimmt: „Und des Augenblicks, da Maria ihr Vollwort gegeben hat, hat sie mit Christo angehoben schwer zu gehen“: daran halten wir mit allen neueren Auslegern fest. Die Maria erhebt und sich selbst demütigt die Elisabeth: *καὶ πόθεν μοι τοῦτο, ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ*. Der Sinn der Worte ist klar, die sprachliche Fassung aber nicht: die Einen sagen nämlich mit dem berühmten Philologen G. Hermann (particula *ἄν* p. 135): *fuit haec labantis linguae quaedam incuria, ut pro infinitivo ista constructione uteretur*, die Andern fassen aber mit Meyer das *ἵνα* streng telisch und paraphrasieren: woher ist mir dies (dies Erlebnis) zu teil geworden, damit die Mutter meines Herrn zu mir komme? Elisabeth fragt darnach also, woher sie zu dem Glücke gelangt sei, welches in der hehren Bestimmung dieser Heimsuchung liege. Mag Godet und Keil auch mit Meyer gehen, ich kann es nicht, diese Ausdeutung des *ἵνα* ist zu sehr gezwungen; ich schliesse mich mit Winer S. 302, Bleek, de Wette, Weiss der Auffassung Hermanns an. Woher kommt mir dies, *quid boni feci? quae opera mea tanta sunt, ut mater Domini ad me veniat? per quam iustitiam, ex quibus bonis, de qua fidelitate mentis hoc merui*, umschreibt Origenes, *ut mater Domini mei veniat ad me?* In welchem Verstande sie den Ausdruck *ὁ κύριός μου* gebraucht, kann nicht zweifelhaft sein. Sie erkennt in dem Kinde, welches die Jungfrau unter ihrem Herzen trägt, den Herrn aller Dinge, denselben, von welchem es in dem 110. Psalm heisst: *εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*. Sie begrüsst in dem Kinde der Jungfrau den Messias, den König der Verheissung. Sie ist die Erste, welche dem ins Fleisch kommenden Herrn die Ehre giebt, wie ihr Sohn wieder der Erste ist, der dem ins Fleisch gekommenen und vor alles Fleisch hintretenden Herrn die Ehre giebt. Mit Recht verweilt Calvin bei diesem Worte voll Demut, mit welchem die hochbetagte Matrone vor der Jungfrau sich beugt. Ein Zweifaches rühmt er, die neidlose Anerkennung und das rechte Masshalten. *Notanda est ista moderatio, quod Elisabeth eximias*

in Maria gratias Dei reputans iusto eam honore prosequitur: neque tamen sublimius, quam deceat, extollit cum Dei iniuria. Nam, quae ingenua est mundo pravitas, pauci sunt, qui non altero ex his duobus vitiis laborant. Quia alii sibi ultra modum placentes, ut soli emineant, dona Dei maligne spernunt in fratribus suis, alii vero homines adeo superstitiose extollunt, ut idola sibi in illis fabricent, hinc factum est, ut, Christo velut in subsellium redacto, prima sedes Mariae tribueretur. Contra Elisabeth in ea celebranda adeo non obscurat Dei gloriam, ut potius ad Deum omnia referat. Interim tamen, quia sibi et aliis praelatam agnoscit, superiorem gradum illi non invidet, plusque sibi quam debeat concedi modeste praedicat. Die Sinnesart und Denkweise der Mutter ist auf den Sohn, welchen sie unter ihrem Herzen trug, vollkommen übergegangen. Wie wunderbar stimmt dieses Wort, mit welchem Elisabeth ihre Stellung zur Maria bei der ersten von der h. Schrift erzählten Begrüssung ins Klare setzt, mit dem Worte überein, damit Johannes der Täufer den Herrn, da sie nach den evangelischen Berichten sich zum ersten Male treffen, empfängt: ἐγὼ χορεύω ἔχω ἐπὶ σοῦ βαπτισθῆναι καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με, Matth. 3, 14!

Als ihren Herrn, als den Messias prädiciert Elisabeth das Kind der Maria: woher weiss die Sprecherin dieses so bestimmmt? Ἰδοὺ γὰρ, ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτα μου, ἐσπίστῃσεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου. Als der Gruss der Maria ihr in die Ohren drang, da hat also das Kind in ihrem Leibe gehüpft, und dieses Hüpfen war nicht ein schmerzliches, ein mit Schmerzen verbundenen Sichbewegen, sondern die Mutter, welche mit ihrem Kinde fühlt, weiss, dass es ein Hüpfen freudiger Art, voll Freude und Frohlocken gewesen ist. Verkehrt ist es nämlich, ἐν ἀγαλλιάσει auf Elisabeth zu beziehen, wenn sie aussagen wollte, dass das Kind zu hüpfen angefangen habe, weil sie sich über die Massen gefreut habe, so hätte, wie Kühnöl sehr richtig bemerkt, geschrieben werden müssen ἐν ἀγαλλιάσει μου. Aus eigener Bewegung hat sich das Kind geregt, und die Empfindung, welche die Mutter dabei hatte, lässt sie erkennen, und der h. Geist erklärt ihre Mutmassung für richtig, dass es ein Hüpfen vor Freude war. Und aus diesem Hüpfen vor Freude ist sie zu der Erkenntnis gelangt, dass das Kind, welches Maria unter dem Herzen trägt, der Herr selbst ist. Sie deutet dieses Hüpfen als eine freudige Begrüssung, als ein herzliches Willkommenheissen dessen, der nach der Verheissung kommen sollte, von dem, der sein Vorläufer sein sollte. Wie kommt Elisabeth zu dieser Deutung? Ein Zweifaches ist möglich: entweder hat der Ehegatte ihr gegenüber sein Schweigen gebrochen und ihr mitgeteilt, dass nach den Eröffnungen des Engels das Kind, welches sie gebären soll, berufen ist, dem Herrn den Weg zu bereiten, oder der h. Geist, welcher sie erfüllte, hat ihr, wie über die Bestimmung des Sohnes der Maria, so über die Bestimmung ihres eigenen Sohnes jetzt eben erst die Augen geöffnet. Weiss zieht das Erstere vor; es scheint mir aber, als wenn V. 41 das Andere näher legte. Ebenso versteht es v. Hofmann, welcher anfänglich missverständlich bemerkt, dass die Bedeutung dieses sinnlich empfundenen Vorgangs ihr vermöge der damit verbundenen Verückung klar geworden sei. Allein er verbessert

sich in der Folge und führt diese Verzückung ausdrücklich auf die Wirkung des h. Geistes zurück, denn er sagt schliesslich: „Ihr Kind, welches bestimmt ist, der Bote zu sein, welchen Jehova vor sich her zu senden verheissen hat, wenn der Mittler der neuen Gottesordnung kommt, hat in Marias Leibesfrucht diesen selbst, den Erben des Thrones Davids, freudig begrüsst. So versteht sie kraft des Geistes, der sie überkommen hat, den sinnlich empfundenen Vorgang.“ Und wie sie angefangen hat mit einem Lobpreise der Maria, so schliesst sie mit einem solchen: *καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα, ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου*. Preist Elisabeth die Maria als eine Gläubige, als eine, die da glaubte, selig, so versteht sich von selbst, dass eben dieser Glaube es ist, welcher sie selig macht. Es ist nun fraglich, wie *ὅτι* zu nehmen ist. Die Vulgata, Luther, Calvin, Beza, Lange, Godet, v. Hofmann und Keil übertragen es mit denn, weil u. dergl. Allein hierzu will einmal das *ἔσται* nicht recht passen, denn das, was der Maria gesagt worden war, betraf doch vor allen Dingen die Empfängnis, und diese ist jetzt nicht mehr eine zukünftige, sondern eine schon vollendete Thatsache. Man wendet hiergegen ein, dass die Verkündigung noch weiter gehe und bis jetzt also nur ein Anfang mit der Erfüllung geschehen und die Erfüllung voll und ganz noch nicht gekommen sei, allein das Hauptmoment in der Verkündigung ist und bleibt die Empfängnis aus dem h. Geiste. Und zum Andern befremdet dann, wie de Wette und Bleek bemerken, das Wörtchen *αὐτῇ*, es wäre *σοί* dann besser am Platze gewesen. Wir halten es daher mit Grotius, Bengel, Paulus, Kühnöl, Glöckler, Bornemann, de Wette, Ewald, Meyer, Bleek u. a., welche *ὅτι* nicht argumentativ, sondern explikativ verstehen, selig ist Maria, weil sie geglaubt hat, dass *τελείωσις* Vollendung, Erfüllung — im ganzen Neuen Testamente begegnet uns dieses Wort nicht mehr in dieser Bedeutung, wohl aber kennt es die Septuaginta, vgl. Jud. 10, 9. Sir. 31, 8 — der Engelsverkündigung sicher sei. Den Glauben, welchen Maria dem Worte geschenkt hat, das sie der Elisabeth nicht erst anvertraut, sondern dieselbe aus dem h. Geiste erfahren hatte, obgleich es von einem Geschehnis weissagte, welches noch nie in eines Menschen Herz gekommen war, rühmt das Weib, welches seit sechs Monaten schon Tag für Tag an ihrem Gatten es erfahren hatte, wie unglücklich, wie unselig sich der selbst macht, welcher nicht glaubt, dass Gott alle Dinge möglich sind.

Wie musste der Maria zu Mute werden, als sie von der Elisabeth in dieser jubelnden Weise kraft des heiligen Geistes als die Gebenedeiete unter den Weibern, als die Mutter des Herrn begrüsst wurde! Mit welchen bangen Sorgen war sie gekommen! Und siehe, sie braucht den Mund nicht aufzuthun, um mitzuteilen, was der Engel Gottes ihr verkündet hat, sie braucht nicht erst zu bitten, ihren Worten einigen Glauben zu schenken und ihr nicht zu misstrauen. Der Herr hat alles in seine Hand genommen und wunderbar schon vollführt. Sein h. Geist hat die Engelsbotschaft der Elisabeth auf das Genaueste mitgeteilt und keinen Augenblick hat sie gezauert, diese Geistesmitteilung, wie unerhört sie auch klingen mag, in dem unbedingtesten, freudigsten Glauben dahinzunehmen. Hüpfte bei dem Grusse Marias das Kind vor Freuden

in dem Leibe der Elisabeth, so musste das Herz der Jungfrau jetzt in Sprüngen gehen und Gott lobsingeln. Von feinem Takte, von tiefem Verständnisse zeugt es, dass der Evangelist nicht von der Maria sagt: *ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ εἶπεν Μαριάμ*, sondern sich mit einem einfachen *εἶπεν* bescheidet. Maria, welche aus dem h. Geiste empfangen hat, kann von dem hl. Geiste nicht mehr erfüllt werden: seitdem er über sie gekommen ist und die Kraft des Herrn sie überschattet hat, ist sie nie in einen Geistesmangel hineingeraten, sondern hat sie denselben in reichster Fülle Tag und Nacht besessen. Ganz verkehrt behauptet Keil, dass diese schlichte Einführung des Lobgesanges zeige, dass Maria nicht aus Eingebung des h. Geistes geredet habe, sondern nur die Gefühle und Gedanken, welche ihre Seele bewegen, einfach ausspreche. Nein, die Gebenedeiete unter den Weibern steht nicht hinter dem Weibe des Zacharias zurück, auch ihr Loblied entstammt dem h. Geiste. „Ihr Gemüt,“ bemerkt Godet fein und wahr, „war in diesem Zeitpunkt ihres Lebens fortwährend in die göttliche Atmosphäre eingetaucht, während der Elisabeth Begeisterung nur eine augenblickliche war.“ Meyer schreibt also sehr richtig: „Dass der Geist der Maria voll heiligen Geistes gejauchzt hat, verstand sich dem Evangelisten nach V. 35 von selbst: eine Bemerkung wie V. 41 von der Elisabeth: *ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου* wäre jetzt in Betreff der Maria ungehörig gewesen.“

Dieser Lobgesang der Maria heisst das Magnifikat, denn so beginnt er in der Vulgata. Die katholische Kirche hat ihn mit Recht sehr hoch gestellt, Luther, welcher 1521 eine köstliche, dem Prinzen Johann Friedrich von Sachsen gewidmete Auslegung desselben veröffentlichte, bemerkt in der Vorrede, dass seiner Zeit in allen Kirchen dieser Lobgesang täglich in der Vesper dazu mit sonderlicher, ziemlicher Weise vor andern Gesang gesungen wird. „Sie (Maria) singt,“ erklärt er, „fürwahr hierin aufs Allerlieblichste von Gottes Furcht und was er für ein Herr sei, zuvor welches seine Werke sind in den hohen und niedrigen Ständen.“ Er weiss auch recht gut, was sie in Stand setzt, dieses feine Lied dem Herrn zu singen. „Es mag niemand Gott loben, er habe ihn denn zuvor lieb, so mag ihn niemand lieben, er sei ihm denn aufs Lieblichste und Allerbeste bekannt. So mag er nicht also bekannt werden, denn durch seine Werke, in uns erzeiget, gefühlet und erfahren. Wo aber erfahren wird, wie er ein solcher Gott ist, der in die Tiefe sieht und hilft den Armen, Verachteten, Elenden, Jämmerlichen, Verlassenen und die gar nichts sind, da wird er so herzlich lieb, da gehet das Herz über vor Freuden, hüpfet und springt vor grossem Wohlgefallen, den es in Gott empfangen. Und da ist dann der h. Geist, der hat solche überschwängliche Kunst und Lust in einem Augenblick in der Erfahrung gelehret.“ Wir ersehen hieraus, Luther hat dieses Magnifikat mit ganz anderen Augen gelesen als die Herren Kritiker unserer Tage, welche demselben jede Originalität, jedes Geborensein aus dem h. Geist absprechen und in demselben nur eine mehr oder weniger geschmacklose Kompilation alttestamentlicher Sprüche erkennen. Wir geben gerne zu, dass verschiedene Stellen dieses Magnifikats an den Lobgesang der Hanna, der gesegneten Mutter des Samuel, lebhaft erinnern, und weiter, dass

zu allen Strophen dieses Liedes Anklänge in dem Alten Testamente sich finden, dennoch weisen wir jene Behauptung auf das Entschiedenste zurück. Eins wird von den Kritikern ganz ausser Acht gelassen, nämlich dieses, dass die Jungfrau Maria — mit dem Priester Zacharias verhält es sich ebenso — an dem Alten Testamente ihren Glauben genährt hat, dass sie aus dem Alten Testamente die heilige Sprache gelernt und die religiösen Anschauungen gewonnen hat, welche sozusagen in ihr Fleisch und Blut geworden sind. Sie liebt und lebt in der Schrift. Wollen wir etwa von unseren geistlichen Liederdichtern, welche Ausdrücke, Wendungen, Bilder der h. Schrift nicht verschmäht haben, sagen, dass sie aus irgend einer Konkordanz sich das alles erst mühselig zusammengesucht haben, ehe sie ihre Lieder dem Herrn sangen? Ganz unwillkürlich, ganz von selbst schlägt die Jungfrau den Ton an, der in den alttestamentlichen Liedern herrscht: unnatürlich, gezwungen wäre es, wenn sie aus einer andern Tonart sänge. Stösst man sich daran, dass in dem alttestamentlichen Stile alttestamentliche Gedanken und Vorstellungen vorgetragen werden und das Reich Christi noch nicht in voller Klarheit als ein Reich, welches nicht von dieser Welt ist, dargestellt wird, so wolle man doch bedenken, dass wir erst in dem Vorhofe des Neuen Testaments stehen und dass der Sohn der Jungfrau erst berufen war, diese falschen Ideale der Kinder Israel zu zerstören. Dieses Magnifikat, das erste neutestamentliche Lied, besteht nicht, wie Calvin meint, aus drei Strophen, V. 46—49a, 49b—50, 51—55, auch nicht, was Baumgarten-Crusius angiebt, bloss aus zwei Strophen, nämlich 46—49 — was Maria persönlich angeht, und 50—53 — was allem Volke geschehen soll, sondern aus vier Strophen, wie Ewald, Meyer, Godet und Keil ganz richtig sehen. Ewald sagt: „Preisen muss die Hochbegnadigte im Entzücken der heiligen Freude den Herrn, V. 46—48 (bis αὐτοῦ): werden sie doch nun alle Geschlechter preisen wegen dessen, was ihr that der Mächtige, Hochheilige und für die, welche ihn fürchten, ewig Erbarmungsreiche, V. 48 (von ἰδοὺ an) bis 50: ja durch das Werk, welches er hier unternommen, hat er schon machtvoll das ewige Recht so gut wie wiederhergestellt, V. 51—53, hat er schon den alten Verheissungen gemäss Israel so gut wie errettet.“ Die Inhaltsangabe der dritten Strophe wird aber beanstandet: nach ändern wird das erfahrungsmässige Walten der göttlichen Allmacht, Heiligkeit und Barmherzigkeit in ihr geschildert. Jede Strophe zerfällt wieder in drei Gänge, Zeilen oder Verse. „Der feierliche Lobgesang der Mutter des zukünftigen Messias wallt,“ wie Ewald schön sagt, „in vollem Strome dahin, bis er seinen Inhalt in vier stärkeren Hebungen und Senkungen erschöpft.“ Wunderbar schön ist der Rhythmus in diesem Liede, in welchem Marias Innerstes sich uns erschliesst.

Die erste Strophe lautet: *μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον καὶ ἡγαλίαςεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου, ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ.* Mit *μεγαλύνει* beginnt dieses Lied: ein Ausdruck.

der in den Psalmen häufig wiederkehrt: *μεγαλύνετε* (לְהַמְלִיךָ) τὸν κύριον σὺν ἡμοῖς heisst es z. B. Ps. 34, 4. „Gott wird nicht in seiner Natur von uns gross gemacht,“ spricht Luther, „der unwandelbar ist, sondern in

unserer Erkenntnis und Empfindung, d. i. so wir viel von ihm halten und ihn gross achten zuvor nach seiner Güte und Gnade.“ Wer Gott gross machen will, der muss sich die grossen Thaten, die grossen Eigenschaften Gottes vor die Seele stellen und dieselben andern zu Gemüte führen: er muss mit andern Worten über die Grösse Gottes sinnen und diese Grösse Gottes rühmen. Das *μεγαλύνει* im Anfange dieses Liedes vergleicht Luther schon mit dem Titel eines Buches, welcher anzeigt wovon darinnen geschrieben sei, „also zeigt Maria auch mit diesem Worte an, wovon ihr Lobgesang lauten soll, nämlich von grossen Thaten und Werken Gottes, zu stärken unsern Glauben, zu trösten alle Geringe und zu schrecken alle hohe Menschen auf Erden.“ Bedeutsam ist es, dass Maria nicht spricht: *μεγαλύνω* und später *ἡγαλλίασα*, sondern: *μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου, ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου*, was Luther schon erkannt hat, aber von den Auslegern ganz unbeachtet geblieben ist. Es ist *ἡ ψυχὴ μου* und *τὸ πνεῦμά μου* durchaus nicht eine rhetorische oder poetische Umschreibung des *ἐγώ*. „Das Wort,“ sagt der Reformator, „geht daher aus grosser Brunst und überschwänglicher Freude, darin sich ganz ihr Gemüt und Leben inwendig im Geiste erhebt, darum spricht sie nicht: ich erhebe Gott, sondern meine Seele, als sollte sie sagen: es schwebt mein Leben und all mein Sinn in Gottes Liebe, Lob und hohen Freuden, dass ich, mein selbst nicht mächtig, mehr erhoben werde, denn mich selbst erhebe zu Gottes Lob, wie denn geschieht allen denen, die mit göttlicher Süssigkeit und Geist durchgossen werden, dass sie mehr fühlen, denn sagen können.“ Der *ψυχὴ* und nicht dem *πνεῦμα* schreibt Maria dieses Erheben Gottes zu: sie unterscheidet offenbar zwischen beiden, was ist der Unterschied? *Spiritus*, erklärt Calvin, *pro intelligentia capitur, animus autem pro sede affectuum*. Luther lässt sich ganz ähnlich aus. Wie das Heiligtum Gottes aus dem Hof, dem Heiligtum und dem Allerheiligsten besteht, so besteht der Mensch auch aus drei Teilen: dem Geist, der Seele und dem Leibe. „Das erste Stück, der Geist, ist das höchste, tiefste, edelste Teil des Menschen, damit er geschickt ist, unbegreifliche, unsichtige, ewige Dinge zu fassen, und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort inne wohnt. Das andere, die Seele, ist eben derselbe Geist nach der Natur, aber doch in einem andern Werk, nämlich in dem, als er den Geist lebendig macht und durch ihn wirket und wird oft in der Schrift für das Leben genommen, denn der Geist mag wohl ohne den Leib leben, aber der Leib lebt nicht ohne den Geist.“ Im wesentlichen ist man in der neueren Zeit wieder zu diesen alten Begriffsbestimmungen zurückgekehrt, denn wenn Godet unter dem Geiste das Tiefinnerste in dem Menschen, den Berührungspunkt zwischen dem Menschen und Gott, und unter der Seele den Mittelpunkt des menschlichen Lebens, das Prinzip der Individualität und den Sitz der ausschliesslich persönlichen Eindrücke versteht, oder v. Hofmann den Geist als die Bewegung wirkende Macht, als innere Lebensthätigkeit und die Seele als das in Bewegung befindliche Sein, als eine so oder so bestimmte innere Verfassung bezeichnet, oder Weiss erklärt, *ψυχὴ* sei das in das Fleisch eingegangene *πνεῦμα*, so kommen sie allesamt darauf zurück, dass *πνεῦμα* das höhere, gottähnliche, herrschende Prinzip und *ψυχὴ* das niedere,

der Welt zugewandte und empfängliche Prinzip in dem Menschen ist. Die Psyche der Maria ist afficiert und das πνεῦμα ist es, was sie in Schwingung gebracht hat. Oder ist es nicht beachtenswert, dass es heisst: *μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου* und sofort: *καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου*? Ist der Wechsel der Tempora bei den Zeitwörtern eine *licentia poetica*, ein purer Zufall? Die Vulgata hat die Sache nicht für gleichgültig erachtet: sie überträgt das Präsens mit *magnificat* und den Aorist mit *exsultavit*, Luther hat in der späteren Schriftübersetzung die ursprüngliche in der Auslegung des Magnifikat merkwürdigerweise aufgegeben. Calvin übersieht den Zeitwechsel nicht: *ut teneamus sanctae virginis mentem, notandum est, quod secundo loco hic ponitur, ordine prius esse. Nam ut ad laudandum Deum incitetur hominis voluntas, praecedat spiritus exsultatio necesse est, quemadmodum Jacobus docet (5, 13): laetatur quis? psallat.* Wann dieses ἀγαλλιᾶν — ein Wort, welches als Aktivum nirgends in der Septuaginta und nur noch einmal in dem Neuen Testamente, nämlich Apoc. 19, 7 vorkommt, aber als Deponens in der Septuaginta wie in der Parallelstelle Ps. 35, 9: ἡ δὲ ψυχὴ μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ κυρίῳ, 16, 9 und im Neuen Testamente wie Luk. 10, 21 häufig gebraucht wird — stattgefunden habe, giebt die Sängerin nicht näher an. Weiss rät auf den Tag der Verkündigung, allein die Worte: *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοίτο μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* bezeugen kein ἀγαλλιᾶν; Godet aber auf den Tag der Empfängnis. Wir bescheiden uns mit dem Eingeständnisse, dass wir nichts Näheres angeben können; nur das Eine steht, wie Meyer, Bleek, v. Hofmann auch behaupten, fest, dass dieses Frohlocken des Geistes jenem Erheben des Herrn durch die Seele voranging und es zu seiner Folge hatte. Origenes dreht das Verhältniss ganz um mit seiner Bemerkung: *πρῶτον ἐμεγάλυνεν ἡ ψυχὴ αὐτῆς, εἶτα ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς.* Mariens Seele erhebt den Herrn, und ihr Geist frohlocket über Gott, ihren Heiland. Der Parallelismus membrorum beweist, dass τὸν κύριον nicht den Herrn Jesus, sondern den Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi bezeichnet: Gott heisst der σωτήρ; weil er der σωτήρ ist, frohlockt Marias Geist. Meyer hat nicht wohlgethan, dass er σωτήρ mit Beglückter paraphrasiert, was Bisping natürlich gutheisst. Das Citat aus Cicero Verr. 2, 2, 63, 154: *is est nimirum σωτήρ, qui salutem dedit*, kann ganz und gar nichts beweisen, denn nicht der klassische Sprachgebrauch, sondern nur der heilige Sprachgebrauch kann über die Bedeutung dieses Wortes entscheiden. Aber selbst aus jener Stelle Ciceros ergiebt sich, dass σωτήρ mehr ist als ein Beglückter, denn, wenn der σωτήρ, die *salus*, das Glück erst mittheilt, so muss der, dem er es mittheilt, sich doch im Unglücke befinden. Der σωτήρ wäre also nicht ein Beglückter in dem Sinne, wie es katholische Schriftausleger gerne nehmen, dass er das vorhandene Glück nur erhöht, sondern vielmehr in diesem, dass er einem Unglücklichen zu seinem Glücke verhilft. So versteht die h. Schrift den Ausdruck σωτήρ. In welcher Tiefe Maria das Wort fasste, lässt sich nicht ermitteln: sah sie das Glück darin, dass Gott giebt, wie Zacharias (Luk. 1, 71) singt: *σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς — λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ*, oder liess sie das äussere Glück ganz aus dem Auge und ver-

senkte sie sich desto tiefer in das innere Glück, dass Gott vor dem ewigen Verlorengehen uns bewahren und zu dem ewigen Leben uns verhelfen will? Nicht zu übersehen ist es, dass die Jungfrau zu σωτήρι noch ausdrücklich μου fügt: sie ist und bleibt die demütige Magd des Herrn, wie hoch sie auch begnadigt ist, so vergisst sie doch nie, dass sie selbst der Gnade bedarf. Ihr Geist frohlockt, dass sie Gott zum σωτήρ hat, je höher ihr Frohlocken ist, desto tiefer muss das Gefühl in ihr gewesen sein, dass sie eines Heilandes bedürfe: wir erkennen, Maria prätendiert für sich nicht eine Ausnahmestellung in der sündigen Menschheit, sondern bekennt sich vielmehr als eine arme Sünderin, welche nur bei Gott ihr Heil findet. Hat Elisabeth die Maria gebenedeiet, so benedeiet Maria den Herrn, Gott, ihren Heiland: sie lehnt alle Ehre von sich ab und legt sie dem zu Füßen, welcher sie aus nichts zu etwas gemacht hat nach dem Wohlgefallen seiner Gnade. Seele und Geist in ihr freuen sich Gottes, *ὅτι ἐπέβλεπεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ*. Dieses Wort spielt auf 1 Sam. 1, 11 an: *ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου*. Als ein gnädiges, hilfreiches Ansehen ist dieses *ἐπιβλέπειν* zu verstehen, wie denn nach Luk. 9, 38 der Vater des mondsüchtigen Knaben zu dem Herrn: *διδάσκαλε, θέομαί σου, ἐπιβλέψαι ἐπὶ τὸν υἱόν μου* spricht, wofür Matthäus kurzweg 17, 15 sagt: *κύριε, ἔλεόςόν μου τὸν υἱόν*. Schon die angezogene Parallelstelle aus 1 Samuelis hätte Godet abhalten sollen, bei *ταπείνωσις* an eine Handlung zu denken, deren Gegenstand Maria ist, insbesondere an den drückenden Einfluss, den auf sie ihre Stellung in der Gesellschaft ausgeübt hat, ein Zustand wird damit gezeichnet, aber nicht, was Origenes zuerst aufgebracht hat und Glückler noch vermutet, ein sittlicher, die Demut, sondern ein äusserer, die Niedrigkeit, die geringe äussere Stellung. Sehr wahr sagt Luther schon: „Das Wörtlein *humilitas* haben etliche hier zur Demut gemacht, als hätte die Jungfrau Maria ihre Demut angezogen und sich deren gerühmt, daher es kommt, dass sich etliche Prälaten auch *humiles* nennen, welches ganz weit von der Wahrheit ist, denn vor Gottes Augen kann sich niemand eines guten Dinges ohne Sünde und Verderben rühmen. Man muss sich vor ihm nicht mehr denn seiner lauterer Güte und Gnade, uns Unwürdigen erzeiget, rühmen, auf dass nicht unser, sondern allein Gottes Liebe und Lob in uns bestehe. So ist *humilitas* nichts Anderes denn ein verachtet, unansehnlich, niedrig Wesen oder Stand.“ Die Niedrigkeit ihrer Stellung betont Maria, darum redet sie nicht von sich als einer niedrigen Magd, sondern von ihrer Niedrigkeit, der Adjektivbegriff tritt aus dem Substantiv ungleich stärker hervor. Je mehr Gott sie in der Tiefe suchen musste, desto dankbarer ist sie, desto tiefer empfindet sie die Gnade, welche ihr widerfahren ist. Wie Gott zu Brüdern Jesu Christi nicht erwählt Weise, Edle und Gewaltige, sondern was thöricht, schwach, unedel, verachtet und nichts ist vor der Welt, dass sich vor ihm kein Fleisch rühme, so hat er auch zur Mutter des Herrn nicht auserkoren eine hohe Standesperson, sondern eine ganz geringe und unbekannte Magd, sollte ja doch sein eingeborener Sohn nicht in Herrlichkeit, sondern in Niedrigkeit auf Erden erscheinen.

Spricht die erste Strophe die Gefühle aus, welche das Herz der

Maria mit Freude und Frohlocken erfüllen, so sagt die zweite, zu welcher der letzte Vers der ersten (denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen) ganz ungezwungen überleitet, warum ihr Mund voll Lachens und ihre Zunge voll Rühmens ist. Die Gnade, welche ihr widerfahren ist, schildert die Sängerin in diesem zweiten Abschnitte, welcher lautet: *ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί, ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα* (so liest der Sinaiticus, Vaticanus und Cantabrigiensis statt *μεγαλεῖα*, welches im Alexandrinus und Ephraemi angetroffen wird — der Sinn bleibt ganz gleich) *ὁ δυνατός· καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς* (so lese ich auf Grund des Vaticanus, Ephraemi, Imper. Paris. No. 62 und des fragmentum von Tregelles, der Sinaiticus giebt *εἰς γενεὰν καὶ γενεάν*, die lectio recepta *εἰς γενεὰς γενεῶν* findet sich in dem Alexandrinus, Cantabrigiensis und ist in den C. Ephraemi hineinkorrigiert) *τοῖς φοβουμένοις αὐτόν*. Wir sehen aus dem *γὰρ*, dass Maria die Aussage, welche sie soeben gethan hat, begründen will: es verhält sich ganz genau so, wie sie gerühmt hat, Gott hat in Gnaden die Niedrigkeit seiner Magd angesehen. Ein einfaches *γὰρ* aber entspricht den hochgehenden Gefühlen ihres Herzens nicht, es wäre zu matt, zu nüchtern: sie wird denselben nur mit einem *ἰδοὺ* gerecht. Das *ἰδοὺ*, dem lateinischen *ecce* entsprechend, ist hier ganz und gar an seinem Platze: es bezeichnet das Urplötzliche, Unerwartete, ganz Ueberaschende. Die Jungfrau hat es sich nicht träumen lassen, dass der Herr grosse Dinge mit ihr vorhabe: wie ein Blitz aus heitrem Himmel, so ist ihr der Engel Gottes erschienen mit der Verkündigung, dass sie die Gebenedeiete unter den Weibern sein sollte. Wie sie damals überrascht worden ist, so überrascht sie mit diesem *ἰδοὺ* die, welche ihr Magnifikat hören: sie sollen fühlen, was sie in jener Gnadenstunde gefühlt hat. Die Magd des Herrn, welche von nichts wusste als von Niedrigkeit und für alle Welt das Musterbild einer armen, geringen, verachteten Person war, ist aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit, aus der Tiefe zu der höchsten Höhe mit einem Male versetzt worden. Sie, deren Namen man kaum in Nazareth kannte, wird in aller Welt bekannt, sie, die man gering achtete, wird von allen kommenden Generationen glücklich gepriesen werden. Wie hoch erhebt sich dieses Wort der Maria: *ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί* über das Wort, welches man als eine alttestamentliche Parallele meist anzieht! Lea brach, als ihre Magd Silpa den Asser zur Welt gebracht hatte, in den Ruf aus: *μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαριοῦσίν με αἱ γυναῖκες*, Gen. 30, 13. Leas Gedanken gingen nicht über die Gegenwart hinaus, die *γυναῖκες*, welche von ihrem Glücke reden und am Ende auch um dasselbe sie beneiden werden, sind Weiber, welche mit ihr zu gleicher Zeit leben: Marias Gedanken reichen weiter, nicht ihre Zeitgenossen allein werden sie selig preisen, sondern *πᾶσαι αἱ γενεαί*. Ihr Ruhm wird also kein Ende nehmen in dieser Welt, tritt ein Geschlecht von dem Schauplatz ab, so ist ein anderes Geschlecht schon auf den Schauplatz getreten, und wie ein Tag dem andern die Ehre Gottes sagt und eine Nacht es der andern kund thut, so wird auch ein Geschlecht dem andern Geschlecht überliefern diesen Lobpreis der Jungfrau. Und *ἀπὸ τοῦ νῦν* geht dieses Rühmen und Seligpreisen.

Was meint die Sängerin für einen Zeitpunkt? Weiss, Keil u. a. verstehen unter diesem $\nu\nu$ den Tag der Verkündigung, Meyer aber den Tag, der eben jetzt ist. Ich kann das $\nu\nu$ nicht auf den Tag deuten, da die Botschaft der Jungfrau zu Teil ward, denn jener Tag liegt ja nicht mehr in der Gegenwart, sondern bereits in der Vergangenheit, allein Meyers Anmerkung zu $\nu\nu$, „denn nun nach den begeisterten Worten der Elisabeth konnte der Maria kein Zweifel mehr hinsichtlich ihres messianischen Mutterstandes bleiben,“ sagt mir durchaus nicht zu. Weiss wendet sehr richtig ein, dass Maria dies schon glaubte und wusste; nie hätte sie sonst singen können: $\kappa\alpha\iota\ \eta\gamma\alpha\lambda\lambda\iota\alpha\sigma\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\nu$. Der Preis, so sagen wir wohl besser, welchen Maria aus dem Munde der Elisabeth soeben empfangen hat, ist der erste gewesen, welcher ihr wegen ihrer Erwählung zu der Mutter des Herrn gespendet wurde; sie sieht in diesem Lobpreise nur einen Anfang, sie weiss es ganz gewiss, dass nun der Mund der Menschheit sich weit geöffnet hat und sich nicht wieder schliessen wird, dass Elisabeth die Vorsngerin ist für unabsehbare Reihen von Generationen. Der Anfang ist jetzt eben geschehen und von diesem Momente an wird gerechnet. Dass Maria sich nicht geirrt hat, wissen wir. Wenn der Herr der Maria, welche ihn zu seinem Tode mit ungeflschter Narde gesalbt hat, verheisst, dass wo das Evangelium gepredigt wird in aller Welt, man auch zu ihrem Gedächtnisse sagen werde, was sie gethan habe (Matth. 26, 13), so versteht es sich ja ohne jedes Verheissungswort von selbst, dass mit dem Evangelium von Jesus Christus, dem Heilande der Welt, auf ewige Zeiten verbunden ist der Name, das Gedächtnis, der Preis der Jungfrau, welche ihn der Welt geboren hat. Es kann nur die Frage sein, ob es nicht schicklicher gewesen wäre, wenn nicht sie, sondern eine andere Person, etwa ihre mütterliche Freundin, von ihrem Lobpreise bei allen kommenden Geschlechtern redete. Mancher denkt, dass sie, die demütige Magd des Herrn, auf einen Augenblick die Demut vergesse und sich selbstgefällig weide an dem ewigen Nachruhm. Allein das ist eine falsche Demut, welche das Grosse misskennt und nicht zur Anerkennung bringt, welches Gott wirkt und verleiht: es gilt auch persönliche Vorzüge zur Geltung zu bringen; freilich muss es so geschehen, dass dabei der sich Rhmende nicht sich selbst rühmt, als sei er selbst aus sich etwas, sondern dem Herrn die Ehre allewege giebt, welcher aus nichts durch seine Gnade etwas gemacht hat. Wie steht es mit der Maria? Sie nimmt den Mund sehr voll, macht ein grosses Rhmen von sich; überschreitet sie dabei jene feine Linie, jenseits welcher der Selbstruhm zum verwerflichen Eigenlobe wird? Ganz scharf hält die Jungfrau die rechte Linie inne, kein Wort geht über sie hinüber. Alle Geschlechter werden sie von nun an selig preisen, aber dieses Wort ist eingefasst von vorne in den Spruch: denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen, und von hinten in die Sätze: denn er hat Grosses an mir gethan, der da mächtig ist und sein Name ist heilig und seine Barmherzigkeit währet von Geschlecht zu Geschlecht. Die Reformatoren sind ganz derselben Ansicht, sie erklären auf das Bestimmteste, dass Maria nicht masslos sich selbst rühmt, sondern bei diesen hohen Worten doch unverrückt in der Demut

bleibt. „Merk' die Worte,“ so mahnt Luther, „sie sagt nicht, man werde ihr viel Gutes nachsagen, ihre Tugend preisen, ihre Jungfrauschaft oder Demut erheben oder etwa ein Liedlein von ihrer That singen, sondern allein davon, dass sie Gott hat angesehen, davon wird man sagen, sie sei selig. Das ist doch die Ehre Gottes also rein geben, dass nicht reiner sein könnte. Darum zeigt sie auf das Ansehen und spricht: *ecce enim ex hoc*. Siehe da, von nun an werden mich selig sagen u. s. w. Das ist, von der Zeit an, als Gott hat meine Niedrigkeit angesehen, werde ich selig gesprochen werden. Darin wird nicht sie gelobt, sondern Gottes Gnade über sie, ja sie wird verachtet und verachtet sich selbst in dem, dass sie sagt, ihre Nichtigkeit sei von Gott angesehen, darum rühmt sie auch ihre Seligkeit, ehe sie die Werke erzählet, die Gott ihr gethan habe, und giebt's gar allesamt dem göttlichen Ansehen auf ihre Nichtigkeit.“ Calvin steht Luthern zur Seite und kehrt die Spitze gegen den in der katholischen Kirche herrschenden Kultus der h. Jungfrau. *Observa autem, Mariam nihil in sua felicitate ponere, nisi quod sibi divinitus datum esse agnoscit, eiusque gratiae acceptum refert. Beata, inquit, censebor per omnes aetates. An quia sibi propria virtute vel industria laudem hanc quaesierit? Quin potius solum Dei opus commemorat. Unde perspicimus, quantum ab ea distent Papistae, qui, inanibus suis figmentis eam temere ornantes, quicquid accepit bonorum a Deo fere pro nihilo habent. Magnificos, imo plus quam superbos titulos affatim congerunt, quod sit regina coeli, stella salutis, porta vitae, dulcedo, spes et salus. Quin etiam eo impudentiae et furoris ipsos proripuit Satan, ut imperium illi in Christum traderent: haec enim est eorum cantilena: Roga patrem, iube natum. Nihil horum a Domino profectum esse cum liquido constet, omnia uno verbo sancta virgo repudiat, dum totam suam gloriam in Dei beneficiis statuit. Nam si hoc uno tantum nomine celebranda est, quod Deus magnifice cum ipsa egit, ficticiis titulis, qui aliunde proveniunt, nullus relinquitur locus.*

Der Gott, welcher die Niedrigkeit seiner Magd angesehen hat, ist ein grosser, ein starker Gott, wie es Ps. 24, 8 heisst: *νόσιος κατὰ τοὺς οὐρανούς*: darnach sind auch seine Thaten *μεγαλεῖα*, Grossthaten, wie Ps. 71, 19 gesagt wird: *ἐποίησας μεγαλεῖα* und die Apostel an dem Pfingsttage in neuen Zungen *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* Act. 2, 11 rühmen. Grosses hat der Allmächtige in und an ihr gethan; gewiss irrt sich Godet nicht, wenn er in diesem Worte das Wort des Engels: *δύναμις ἐπὶ στόματι ἐπισχυάζει σοι* (V. 35) ausklingen hört. Denn kein Zweifel ist, dass Maria das grosse, dem mächtigen Gotte entsprechende Werk darin schaut, dass er sie durch seine schöpferische Kraft zu der Mutter des Herrn gemacht hat. Vortrefflich sagt Luther: „Sie erzählet keine Güter insonderheit, sondern mit einem Worte fasset sie die alle auf einen Haufen, und spricht: er hat mir grosse Dinge gethan, d. i. es ist alles gross, das er mir gethan hat. Dabei lehret sie uns, dass je grösser die Andacht ist im Geist, je weniger Worte sie macht, denn sie fühlet, wie gar nicht sie es mit Worten erreichen kann, wie sie wohl gedenkt und gerne wollte. Darum sind dieselbigen wenigen Worte des Geistes allzeit so gross und tief, dass sie niemand verstehen mag, denn wer auch denselbigen Geist je zu einem Theil fühlet. Den Gottlosen aber sind solche Worte gar gering

anzusehen und ganz ohne Salz und Schmalz, welche mit vielen Worten und gross Geschrei ihre Dinge ausrichten. — Die grossen Dinge sind nichts Anderes, denn dass sie Gottes Mutter ist geworden, in welchem Werk so viele und grosse Güter ihr gegeben sind, dass sie niemand begreifen mag. Denn da folget alle Ehre, alle Seligkeit und dass sie im ganzen menschlichen Geschlecht eine einige Person ist über alle, der niemand gleich ist, dass sie mit dem himmlischen Vater ein Kind und ein solch Kind hat. Und sie selbst kann ihm keinen Namen geben vor überschwänglicher Grösse und muss es lassen bleiben dabei, dass sie heraus brunstet und schäumt, es seien grosse Dinge, die nicht auszurechnen sind noch zu messen. Darum in einem Worte hat man alle ihre Ehre begriffen; so man sie Gottes Mutter nennet, kann niemand Grösseres von ihr noch zu ihr sagen, wenn er gleich so viel Zungen hätte als Laub und Gras, Sterne am Himmel und Sand im Meer ist. Es will auch mit dem Herzen bedacht sein, was da sei, Gottes Mutter sein.“ Calvin und Glöckler irren sich, wenn sie mit dem folgenden Satze den zweiten Teil dieses Magnifikates beginnen, *in qua generalibus sententiis sancta virgo Dei virtutem, iudicia et misericordiam commendat*. Maria verweilt noch bei dem, was Gott an ihr gethan hat: es wäre ja an dem und für sich schon im höchsten Grade befremdend, wenn sie von dem, was ihr widerfahren ist, keinen andern Eindruck empfangen hätte, als diesen, dass Gott in seiner allmächtigen Kraft sich an und in ihr verherrlicht habe. Eine Person, welche nicht tiefer fühlte, wäre schwerlich geeignet gewesen, den Herrn zu empfangen. Was zu diesem Gedanken verführt hat, welcher eine unleidliche Tautologie in diesen Lobgesang hereinbringen würde, denn alsdann würden zuerst in lehrhaften Worten und sofort in veranschaulichenden Bildern Gottes Werke in der Welt gepriesen, ist offenbar dies gewesen, dass die Rede nicht die angefangene Periode fortsetzt. Luther, Castalio, Grotius, Bengel, Kühnöl sehen in den Worten: καὶ ἄγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ eine sprachliche Ungelenkigkeit und fassen sie ohne Umstände gleich οὗ τὸ ὄνομα ἄγιον. Allein ein neuer Satz beginnt, ohne an den vorhergehenden angeschlossen zu werden: dem Schwunge des Liedes entspricht sowohl diese Form, als sie auch zu der nächsten Strophe, die Gottes Walten in der Welt darstellt, wie, v. Hofmann sehr gut bemerkt, sehr passend den Uebergang bildet. Heilig ist der Name Gottes, diese Wahrheit ist der Gebenedeieten unter den Weibern tief zu Herzen gegangen: nicht umsonst hat der Engel ihr verkündet: πνεῦμα ἄγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε (V. 35); sie hat diesem h. Gottesgeiste ihr Herz ganz und gar erschlossen und dahingegeben und ihr Mund singt mit derselben Empfindung wie die Seraphim: heilig, heilig, heilig ist der Herr. Denn da wir ein Ding erst dann richtig benennen können, wenn wir dasselbe kennen, und wir es benennen, um es von andern Dingen zu unterscheiden, weshalb der Name dem Dinge nicht nach zufälligen Zukommenheiten, sondern allemal nur nach seinen notwendigen Eigenschaften beigelegt werden darf, so ergiebt sich, dass in dem Namen das uns bekannte, offenbare Wesen eines Dinges enthalten ist. Wer kann dich nennen, so fragt der Heide die Gottheit und weiht dem unbekannten, namenlosen Gotte Altäre: der, welcher an eine Offen-

barung Gottes glaubt, weiss, dass er Gott nennen kann, dass er mit dem Namen Gottes etwas Wahrhaftiges, Wesenhaftes über Gott aussagt, dass der Name das offenbare Wesen Gottes selbst ist. Heilig ist der Name Gottes und demnach heilig das Wesen Gottes. Er ist nicht bloss der Allmächtige, sondern auch der Heilige, seine Allmacht wirkt daher nicht wie eine physische Kraft blind in den Tag hinein, sondern steht unter einem ethischen Gesetze in dem Dienste seiner Heiligkeit. Nicht bloss eine Kraftwirkung ist von der *δύναμις ὑψίστου* also bei der Verkündigung der Empfängnis ausgegangen und hat in der Maria auf wunderbare Weise ein neues physisches Leben erzeugt, sondern auch eine Heiligungskraft ist von dem *πνεῦμα ἅγιον* auf sie herabgekommen und hat in ihr ein erhöhtes heiliges Sinnen und Leben ausgewirkt. Das Kind, was sie aus dem h. Geiste empfangen hatte, ist durch diese fortwährende Heiligung der gesegneten Mutter vor allen unreinen, sündigen Einflüssen und Einwirkungen bewahrt worden. Doch in einem heiligen Dreiklang erschöpft sich erst, was Gott an ihr gethan hat: nicht bloss seine Macht und seine Heiligkeit hat er an ihr erwiesen, sondern auch sein *ἔλεος*, weshalb sie dank- und lobsingt: *καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεάς καὶ γενεάς τῶν φοβουμένων αὐτόν*. Auch in diesem Worte tönt eine Saite aus, welche der Engel bei der Verkündigung berührt hat; als die *κεχαριτωμένη* hat er V. 28 sie begrüsst, *εὖρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ* so hat er ihr V. 30 versichert. Das ist ihr nicht aus dem Sinne gekommen: wie Elisabeth zu ihr gesprochen hat: Woher kommt mir, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt, so fragt ihre Seele voll Demut den Allerhöchsten: Woher kommt mir das, dass der h. Geist über mich kommt? Sie weiss nichts von eigner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Unschuld, sie kann nur Gottes *ἔλεος* rühmen, Mitleid also hat Gott mit ihr gehabt, Barmherzigkeit hat er an ihr gethan. Der Gott, welcher sich Israels, seines Knechtes, annimmt, hat sich ihrer, seiner Magd, angenommen nach dem unerforschlichen Ratschlusse seiner ewigen Gnade. Denn das ist nicht ein einzelner Fall, sondern das ist vielmehr die Art und Weise, die Gewohnheit Gottes, dass er *ἔλεος* übt, dass er sich erbarmt. Von alters her ist das sein herrlicher Ruhm, dass er nicht nach Recht und Gerechtigkeit, nicht nach dem Massstabe: was du mir, das ich dir, mit den Menschenkindern handelt, sondern die Macht der Gnade geht vor dem Spruch der Gerechtigkeit, seine Freude und Wonne ist es, in dem vollen Glanze seines *ἔλεος* sich zu offenbaren. So wie es gewesen ist von Anbeginn der Welt her, so wird es auch sein bis an der Welt Ende: *εἰς γενεάς καὶ γενεάς* langt, währt, erstreckt sich seine Barmherzigkeit. Diese Formel hat Verwandtschaft mit dem *κατὰ γενεὰν καὶ γενεάν* 1 Makk. 2, 61, doch während das Letztere distributiv gedacht ist, d. h. so, dass Gottes Barmherzigkeit sich nicht bei einer Generation genug thut und leer giebt, sondern einer jeden ihr bescheiden Teil zufallen lässt, ist bei dem Ersteren, wie im Testamentum patriarcharum (Lev. c. 18) — *καὶ οὐκ ἔσται διαδοχὴ αὐτῷ εἰς γενεάς καὶ γενεάς ἕως αἰῶνος* — die Vorstellung diese, dass das *ἔλεος* Gottes successiv von einer Generation auf die andere übergeht, dass dasselbe durch alle Zeiten hindurchreicht. Doch Gottes *ἔλεος* wendet sich nicht ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit allen zu, welche

einer Generation angehören, sondern, wie schon in dem Ps. 103, 17 geschrieben steht: τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν, nur solchen, welche so geartet sind, dass Gottes Barmherzigkeit nicht auf Mutwillen gezogen wird. Jene Psalmstelle schwebt offenbar der Maria vor: sie bezeichnet deshalb auch die fromme Gesinnung ganz korrekt mit dem alttestamentlichen Ausdruck. *Sub timore Dei*, sagt Calvin richtig, *comprehenditur tota pietas et religio, quae sine fide constare non potest*. Gewiss ist Maria über diesen alttestamentlichen Standpunkt hinausgeschritten, denn Seele und Geist in ihr freut sich mit Frohlocken des Herrn, ihres Heilandes, d. h. sie ist schon selig in ihrem Gotte; nichtsdestoweniger behält sie diese Bezeichnung bei, denn Gott verlangt in der That von denen, an welchen er seine Barmherzigkeit bezeigen will, nichts mehr und nichts weniger als dieses, dass sie seinen heiligen Namen fürchten. Wie ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου Prov. 1, 7 ist, so ist auch das φοβεῖσθαι κύριον die Voraussetzung seines Erbarmens mit uns.

Die Worte τοῖς φοβουμένοις αὐτόν blicken schon hinaus in das Weite: Maria bekennt ja darin, dass Gott an ihr gethan habe, wie er an denen für und für zu thun pflege, welche ihn fürchten. Wenn Luther aber zu diesem Satze schon schreibt: „Nun sie von ihr und ihren Gottesgütern hat ausgesungen und gelobt, spaziert sie nun durch alle Gotteswerke, die er in gemein wirkt in allen Menschen, und singt ihm davon auch, lehret uns recht erkennen die Werke, Art, Natur und Willen Gottes“: so hat er sich etwas versehen. Die dritte Strophe, welche solch einen Ausblick enthält, beginnt erst mit V. 51. Sie lautet: ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους τῇ διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν· καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινοὺς· πενῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς. Diese Strophe ist, wie Godet anmerkt, von ganz besonderer poetischer Schönheit; der Parallelismus ist nicht regelmässig, was ihn eintönig und schwerfällig machen würde, sondern leicht bewegt, wie die Welle des Meeres, welche an das Ufer anschlägt und von dem Ufer wieder zurückschlägt. Drei Gegensätze treten hervor: Gerechte und Uebermütige, Gewaltige und Niedrige, Hungerige und Reiche, aber die Rede springt nicht hin und her, sondern sie bewegt sich zu den bestimmten Personen hin und geht von denselben wieder zurück. Es ist nun aber die Frage, was Maria in diesem Abschnitte preisen will? Theophylactus, Bengel, Paulus, Kühnöl, Olshausen, de Wette, Winer S. 248, Meyer, Ewald, Godet, Bisping sind der Ansicht, dass Maria die messianische Katastrophe, welche ihr Sohn hervorbringen werde, schaue und sie nach Prophetenweise verkündige als eine schon geschehene. Da sie den Vollstrecker dieses Umschwungs aller Verhältnisse unter ihrem Herzen trage, sie also der Sache ganz gewiss sei, könne sie davon als von einer schon vollendeten Thatsache reden. Alle Zeitwörter stehen in dem Aoriste, sind diese prophetische Futura? Nirgends ist das indicirt: schon das macht uns bedenklich. Weiter bleibt es unerklärlich, wie diese Strophe die messianische Zeit mit ihren Ereignissen schildern kann, wenn der, welcher solche Dinge thut, erst in der folgenden erscheint. Und schliesslich.

wo sind die specifisch messianischen Züge in der Schilderung der Katastrophe? Die Züge sind so allgemein gehalten, dass die geschilderte Katastrophe unzählige Male schon eingetreten sein kann. Ich schliesse mich daher Euthymius, Kühnöl, Glöckler, Baumgarten-Crusius, v. Hofmann, Weiss und Keil an, welche behaupten, dass Maria hier von den bisherigen Gnadenerweisungen, von dem Handeln Gottes, wie es in dieser Welt erfahrungsmässig vorliegt, rede. Was sie in ihrer kleinen Welt erlebt hat, das erlebt man in der grossen Welt insofern alle Tage, als Gott sich in derselben auch fort und fort in seiner allmächtigen Kraft, in seiner Heiligkeit und seiner Barmherzigkeit kundthut. Das Schema, welches den drei Versen der letzten Strophe zu Grunde liegt, erscheint in dieser neuen wieder. Erst die Allmacht Gottes: ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ἐπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν. Die erste Satzhälfte erinnert an Ps. 118, 15: δεξιὰ κυρίου ἐποίησεν δύναμιν, die zweite an Ps. 89, 10: καὶ ἐν τῷ βραχίονι τῆς δυνάμεώς σου διεσκόρπισας τοὺς ἐχθρούς σου. Bei dem ersten Hemistich wird nicht gesagt, an wem Gott seine Kraft beweist, der Zusammenhang, sowohl das Vorhergehende als auch das Nachfolgende, legt es ganz klar, dass das ποιεῖν κράτος den φοβουμένοις αὐτόν (τὸν θεόν) zum Besten geschieht. Theophylactus typologisiert unverantwortlich, wenn er unter dem βραχίον den Herrn Christus selbst versteht, βραχίον ist offenbar die Gott innewohnende und aus Gott herauswirkende Kraft und Stärke. Grotius bemerkt: *efficacia Dei magna per digitum indicatur, per manum maior, per brachium maxima. Confer locum Exod. 15, 16. Vide Ps. 77, 15. 89, 73. 98, 1. Esaj. 14, 10. 62, 8. Job. 40, 4.* Ich glaube, dass er nicht im Unrechte ist, denn in dem Arme sitzt eine grössere Kraft als in der Hand und in der Hand wieder eine grössere als in einem Finger. Gott hat also mit voller Kraft Gewalt geübt: doch soll der Zusatz ἐν βραχίονι αὐτοῦ wohl auch darauf deuten, dass er, wenn er ein Machtwerk ausführen will, nicht fremder Unterstützung bedarf, er vollbringt es schon ganz allein. So denkt auch Calvin: *potenter operatus est. Brachium autem Dei omnibus aliis adminiculis opponitur sicut apud Jesaiam 59, 16: respexit Deus, et nemo fuit adiutor: itaque salutem illi peperit brachium eius et iustitiam suam profutura habuit. Intelligit ergo Maria, Deum sua unius virtute contentum nullos adhibuisse operis socios, nullos rocasse ad opem sibi ferendam.* Wie er den Gottesfürchtigen einerseits hilft, so kehrt er sich andererseits in seiner vollen Kraft gegen die Bösen: διεσκόρπισεν τοὺς ἐπερηφάνους. (Ob Maria sich diese Leute als solche denkt, welche den Gottesfürchtigen gegenüberstehen, um sie zu verfolgen, was Godet vermutet, wage ich nicht zu behagen, nur das Eine erhellt aus dem Worte, dass diese Uebelthäter sich zusammengethan haben und fest zusammenhalten. Als ἐπερηφάνος werden sie charakterisiert und sicher sind die Worte τῇ διανοίᾳ καρδίας αὐτοῦ hinzuzunehmen, denn Grotius' Auslegung *dissipavit superbos, quod consilia cordis eorum attinet* ist unzulässig, da unserer Phrase der hebräischen אַבְרִי לֵב Ps. 76, 6. was, wie Bleek beibringt, Symmachus übersetzt ἐπερηφάνοι τῇ καρδίᾳ, vollständig entspricht. Die also, welche in den Gedanken ihres Herzens sich überheben und für Götter sich

halten, zerstreut Gott, wie der Wind den Staub und das Laub aus einander treibt, dass davon nichts mehr zu sehen ist. Theophylactus ist nicht der Einzige, welcher diese Uebermütigen auch unter den Dämonen sucht, Calov u. a. folgen, selbst Bengel bemerkt noch: *visibiles et invisibiles*: wir weisen diesen Gedanken ab, die anderen Gegensätze bleiben alle auf Erden. Wenn andere diese Stolzen unter den Juden und andere wieder unter den Heiden ausschliesslich suchen, so lehnen wir auch dieses entschieden ab. Gottes Wirken in aller Welt, abgesehen von allen Glaubens- und Volksunterschieden, steht der Sängerin vor Augen.

Gott hat sich aber bisher auch in seiner Heiligkeit geoffenbart: v. Hofmann und Keil finden dies schon in dem letzten Hemistiche des V. 51 ausgesagt, und zwar v. Hofmann dort allein, denn nach ihm soll er sich darin als den Erbarmer erweisen, dass er Niedrige erhöht, während er Machthaber von ihren Thronen stürzt, so würde in zwei Versen diese Eigenschaft Gottes gerühmt. Keil verteilt billiger die einzelnen Sätze, einer soll den mächtigen, drei den heiligen und zwei den barmherzigen Gott in seinem Wirken schildern. Ich kann mich ihnen nicht anschliessen: stehen in dem V. 50 die Gottesfürchtigen und Uebermütigen zu einander im Gegensatz, so sollte man denken, dass Gott sich an ihnen, verschieden allerdings, aber doch in einer und derselben Eigenschaft bethätigt. Allgemein wird nun anerkannt, dass der erste Satz dieses Verses auf die göttliche Allmacht sich bezieht, leuchtet dieselbe nicht auch aus dem zweiten Satze hervor? Gott zerstreut sie, dieses *διασκορπίζειν* malt die Gewalt Gottes in ihrer vollsten Energie: Widerstand können diese Uebermütigen nicht leisten, sie werden zerstiëbt in alle vier Winde, wenn sie auch noch so fest zusammenhalten. Als den Heiligen hat Gott, der Herr, sich schon immer verherrlicht in dieser Welt: *καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς*. Man beachte, dass vor *δυνάστας* nicht der Artikel steht. Maria will also durchaus nicht sagen, dass Gott alle Dynasten entthront, sondern nur jeweiligen welche. Diese *δυνάσται* sind weder die Dämonen, welche in der Finsternis dieser Welt herrschen (Theophylactus), noch heidnische Kaiser und Könige (Meyer), noch Pharisäer und Schriftgelehrte, welche auf Mosis Stuhl sitzen (auch Theophylactus), sondern es sind Machthaber in aller Welt, bei Juden und bei Heiden, was schon aus der Stelle hervorgeht, an welche dieses Wort lebhaft erinnert, Sir. 10, 14: *θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ κύριος καὶ ἐκάθισεν πρᾶεῖς ἀντ' αὐτῶν*. *Καθαίρειν* wird auch von den Klassikern mit Vorliebe von der Entthronung der Könige gebraucht, wie Elsner zu dieser Stelle ausgeführt hat, so sagt der alte Herodot schon 2, 152: *καταρᾶει τοὺς βασιλῆας* und Philostratus in der vita Apoll. 5, 35: *καθηροκέναι τὸν τύραννον*. Gott lässt Machthaber nicht ungestraft sitzen auf ihren Thronen: wie hoch sie auch sitzen und wie sicher sie sich fühlen mögen, er reisst sie herab, dass es mit ihrer *δύναμις* ein schmähhches Ende nimmt. Luther bemerkt zu unserer Stelle: Dies Werk und die nachfolgenden sind nun leicht zu verstehen aus den vorigen zweien, denn gleich wie er zerstöret die Weisen und Klugen in ihrem eigenen Sinn und Gutdünken,

darauf sie sich verlassen und ihren Hochmut treiben wider die göttlichen Furchtsamen, die da unrecht haben müssen und verdammt sind ihr Sinn und Recht (wie denn geschieht am meisten um Gottes Wortes willen), also auch zerstört er und setzt ab die Gewaltigen und Grossen mit ihrer Macht und Obrigkeit, darauf sie sich verlassen und ihren Uebermut üben gegen die Unteren und frommen Demütigen, die da müssen von ihnen leiden Schaden, Pein, Tod und allerlei Uebel. Und wie er die tröstet, die da Unrecht und Schande haben müssen, um ihres Rechten, Wahrheit und Wortes willen, also tröstet er auch, die da Schaden und Uebel leiden müssen, und wie viel er diese tröstet, so viel erschreckt er jene.“ Luther hat hiermit das Richtige getroffen, wie alle neueren Exegeten anerkennen. Maria beschreibt allerdings die Dynasten nicht näher, und bekannt ist es, dass dieses Wort ebensogut einen gerechten als einen ungerechten Herrscher bezeichnen kann, allein aus den vorhergehenden Versen, vor allen Dingen aus dem Worte, dass Gottes Barmherzigkeit währt bei denen, die ihn fürchten, geht sonnenklar hervor, dass diese, an welchen Gott ein Exempel statuirt, eben solche sind, die ihn nicht fürchten und nicht daran gedenken, dass sie ihre Krone von ihm zu Lehen tragen und ihm über ihre Haushaltung Rechenschaft ablegen müssen. Wie der heilige Gott einerseits die Gewaltigen, welche ihre Gewalt missbrauchen, von ihren Thronen stürzt, so erhebt er andererseits die ταπεινός. Es ist nicht verstattet, dieses Wort auf innere, sittliche Zustände zu beziehen, es bedeutet hier ganz und gar nicht demütig, sondern niedriggestellt, wie Luther und Calvin schon ganz richtig erkannt haben. Zu den Dynasten stehen diese Niedrigen im Gegensatze, und wie jene in ihrer äusseren Stellung gekennzeichnet wurden, so auch sie nur nach dieser Beziehung; doch ergibt sich aus dem Zusammenhange hier auch wieder, dass diese Leute niedrigen Standes zu denen gehören, welche Gott fürchten. Maria sagt nicht bestimmt aus, wohin Gott diese geringen, verachteten Leute erhöht, Calvin meint auf den Thron, aus welchem er jene Gewaltigen herausgeworfen hat: *eos detrahi e solis praedicat Maria, ut in eorum locum evehantur obscuri et ignobiles: ita Dei providentiae et iudiciis tribuit, quod profani homines vocant ludum fortunae.* Die Grundstelle enthält diesen Gedanken: an die Stelle der Herrscher setzt Gott die Geringen, also auf ihren Stuhl: ich nehme ihn deshalb auch hier an. Der heilige Geist weist den Niedrigen, welche ihn fürchten, die Stellung und Gewalt zu, welche Menschen, die seinen heiligen Namen nicht fürchteten, vorher inne hatten. Diese Wahrheit, dass Gott die Hohen erniedrigt und die Niedrigen erhöht, ist auch den Heiden nicht verborgen geblieben. Chilon antwortete nach Diogenes Laërtius 1, 3, 2, 69 auf die Frage, was Zeus mache: τὰ μὲν ὑψηλά ταπεινοῦν, τὰ δὲ ταπεινὰ ὑψοῦν. Horatius singt Carm. 1, 34, 12 ff.:
valet ima summis

Mutare et insignem attenuat Deus,

Obscura promens.

Auch die Einsicht fehlt nicht, dass diesen Wechsel Gott nicht nach Laune, sondern um seines heiligen Wesens willen verhängt, so spricht Euripides in zwei schönen Fragmenten:

ὅταν δ' ἰδῇς πρὸς ὕψος ἡρμένον τινά
λαμπρῶ τε πλούτῳ καὶ γένει γανροῦμενον
ὄφρον τε μείζω τῆς τύχης ἐπιηρότα,
τούτου ταχεῖαν νέμεσιν εὐθὺς προσδόκα·
ἐπαίρεται γὰρ μείζον, ἵνα μείζον πέσῃ.

Und cf. Stobaeus, florileg. 105, 1:

δορὺς τυράννους διὰ μακρῶν ἡσκημένους
ὥς μικρὰ τὰ σφάλλοντα, καὶ μὲν ἡμέρα
τὸν μὲν καθεῖλεν ὑποθεῖν, τὸν δ' ἦρ' ἄνω.

Als den Barmherzigen hat aber Gott sich auch schon längst bezeugt: *πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς*. Auch dieser Vers lehnt sich an alttestamentliche Aussprüche an, nämlich an Ps. 107, 9: *ἐχόρτασεν ψυχὴν κενὴν καὶ πεινῶσαν ἐπέπλησεν ἀγαθῶν*, wie Bengel schon richtig bemerkt hat. Olshausen, de Wette, Bisping wollen hier alles geistlich deuten: der Hunger soll der Hunger nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit sein und die Reichen, welche leer ausgehen, sollen die Weltweisen mit ihrer Kunst und Wissenschaft sein. Allein es liegt kein Grund vor, hier von der buchstäblichen Auffassung abzugehen. Nach den Gewaltigen und Niedrigen treten jetzt solche auf, die nichts von irdischem Gute besitzen, und die, welche alles vollauf haben. Gott erweist sich an ihnen in seiner Barmherzigkeit, denn er lässt den Armen nicht darben, er reicht ihm nicht bloss ein Wenig, dass er eben noch mit höchster Not existieren kann, nein, er reicht ihm mit vollen Händen dar, wovon er seinen Hunger stillen kann. Bedeutungslos ist sicher das *verbum compositum* nicht: der Hungrige wird an- und ausgefüllt, dass kein leerer Raum mehr übrig bleibt: er empfängt die Hülle und die Fülle der *ἀγαθῶν*. Valckenaer, Bornemann, de Wette verstehen darunter ausschliesslich das tägliche Brot, Lebensmittel, allein 10, 18 ist unter τὰ ἀγαθὰ alles irdische Gut befasst und deshalb empfiehlt es sich, das Wort auch hier mit Luther, Kühnöl, Meyer, Godet, Hofmann, Keil in dieser Weite zu nehmen. Während Gott, der Barmherzige, der Armen sich erbarmet, deren sich keine Menschenseele erbarmet, und sie sättigt, entlässt er die Reichen leer. Der Ausdruck: *ἐξαποστέλλειν τινὰ κενόν* hat Parallelen: man braucht nicht auf Homer (Il. 2, 298: *κενόν τε νέεσθαι* und Od. 15, 214: *ἄν' ἰέναι κενόν*) zu rekurriren, die Septuaginta sagt schon Job 22, 9: *χῆρας δὲ ἐξαπέστειλες κενάς* und in dem Evangelium des Lukas lesen wir 20, 10: *οἱ δὲ γεωργοὶ ἐξαπέστειλαν αὐτὸν δείραντες κενόν*. Auch hier steht nicht das *verbum simplex*, das hat gewiss auch etwas zu bedeuten, aber schwerlich das, was Kühnöl vermutet, dass der Herr diese Reichen *cum ignominia et contemptu* abweist, sondern wohl mehr dieses, dass er sie ganz und gar von sich wegschickt, dass sie sich von seinem Angesicht heben müssen. Schickt er aber die Reichen leer hinweg, so will das sagen, dass sie ihre Reichtümer zurücklassen müssen, dass sie die Güter, welche sie bisher besaßen, verloren haben; sie empfangen also nicht bloss nichts, sondern das, was sie hatten, wird ihnen überdies noch genommen. Und wenn wir nach dem vorigen Verse die Niedrigen in dem Besitze der Throne schauten, aus denen der heilige Gott die gottlosen Gewaltigen gestossen hat, so dürfen wir wohl jetzt auch die Sache

uns so denken, dass die Güter, aus deren Besitz und Genuss die Reichen gewiesen worden sind, durch Gottes Erbarmen den hungrigen Armen zu-gefallen sind.

Maria hat einen Blick hinaus gethan in das Weite, sie kehrt von diesem Spaziergange wieder zurück zu dem vorliegenden Falle. Ganz gut bemerkt Calvin: *hoc postremo membro generales sententias accomodat Maria ad circumstantiam praesentem. Summa autem est, Deum nunc quam olim pollicitus salutem sanctis patribus fuerat praestitisse.* Das ist in der That der Zweck dieses Abschnittes: die Gnade Gottes, welche der Maria widerfahren ist, erstreckt sich nach den ewigen Verheissungen Gottes auf das ganze Volk. Das Glück der gebenedeiten Jungfrau ist das Glück des ganzen Volkes; ihre Freude und Wonne ist nicht eine subjektive, auf sie allein sich beschränkende Empfindung, sondern nach Gottes Ordnung dem ganzen Volke bereitet. Diese Strophe, die letzte, denn der Kreis ist nun abgeschlossen und alles kehrt zu dem Anfange wieder zurück, lautet: ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ μνησθῆναι ἐλέους, καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα. Wir können auch in ihr wieder drei Verse unterscheiden. Der erste reicht bis ἐλέους, der zweite bis ἡμῶν. Er, der Gott, welcher allmächtig, heilig und barmherzig ist, hat sich jetzt Israels angenommen. Er hat fortwährend ein Herz für Israel gehabt und ihm tröstende Verheissungen gegeben, aber nun bleibt es nicht mehr bei Worten, sondern jetzt werden die Worte allesamt eingelöst, Gott redet jetzt nicht mehr, sondern jetzt handelt er; Maria will das betonen, darum setzt sie ἀντελάβετο in den Anfang auf die Tonstelle. Angenommen, ja angenommen hat sich jetzt der Herr Israels. Godet künstelt an dem ἀντιλαμβάνεσθαι in ganz ungebührlicher Weise, wenn er in dem vorgefügten ἀντί ausgedrückt findet, dass Gott nun an Israels Statt die Last tragen will. Gott thut das nicht, denn er will die Last ganz und gar aus der Welt schaffen, und die Präposition ἀντί erklärt sich daraus zur Genüge, dass der helfende Gott Israel entgegenkommt, sich ihm zuwendet und zuneiget. Auf Jesaja 41, 81 f. spielen diese Worte an, dort spricht der Heilige in Israel: σὺ δὲ Ἰσραὴλ παῖς μου Ἰακώβ, καὶ ὃν ἐξελεξάμην, σπέρμα Ἀβραάμ, ὃν ἠγάπησα· οὗ ἀντελαβόμεν ἀπ' ἄκρων τῆς γῆς. Das ἀντιλαμβάνειν entspricht dem פִּיץ in dem Urtexte. Fein bemerkt Calvin: *sed*

primum in verbo suscipiendi concinna est metaphora: sic enim erat collapsus populi status, ut nulla vulgo spes esset, posse in integrum restitui. Susceptus ergo dicitur Israel, quia Deus porrecta manu prostratum et iacentem erexit. Religio innumeris modis contaminata erat: in publica doctrina nihil fere sincerum: ecclesiae regimen plus quam confusum nihil aliud quam immanem barbariem spirabat: politicae bestiae laniaverant. Quo illustrior fuit instauratio, quam rebus adeo perditis sperare illis non licebat. Beza und Grotius haben nicht unrecht, wenn sie ἀντελάβετο umschreiben: porrecta manu erexit, denn dieses Wort bedeutet ein Anfassen, ein Zugreifen, ein Eingreifen, wenn alles zum Aeussersten gekommen ist. Hoc sensu auctores, behauptet Elsner, hoc verbo uti solent, ut notet: curam rei per-

ditae aut periclitantis suscipere. So gebraucht es Perikles, wenn er bei Thucydides 2, 61 mahnt: ἀπαλήσαντας τὰ ἴδια τοῦ κοινοῦ τῆς σωτηρίας ἀντιλαμβάμεσθαι und c. 62: γινῶναι ἐλευθερίαν, ἣν ἀντιλαμβανόμενοι αὐτῆς διασώσωμεν, und Demosthenes, wenn er in der ersten Olynthischen Rede c. 1 sagt: ὁ μὲν οὖν παρὸν καιρὸς μονονουχὶ λέγει φωνὴν ἀριεῖς, ὅτι τῶν πραγμάτων ὑμῶν ἐκείνων αὐτοῖς ἀντιληπτέον ἐστίν, εἴτερ ὅπερ σωτηρίας αὐτῶν φροντίζετε. Gott hat also zugegriffen und ist mit seiner kräftigen Hilfe eingeschritten; ganz verkehrt findet Meyer hierin das Summarium des Vorhergesagten. Auf keinen Fall soll jetzt summiert werden, was die letzte Strophe über das Walten Gottes gerühmt hat; war denn dort mit irgend einem Wörtlein gesagt worden, dass Gott sich an Israel als den Allmächtigen, Heiligen und Barmherzigen erwiesen hat? Gottes Walten über der ganzen Welt war da mit einigen scharfen Zügen gezeichnet. Weiss hat daher sehr wohl gethan, dass er diese Auffassung beanstandete. Maria preist Gott jetzt wegen eines besonderen Werkes, das er nicht an der grossen Welt, sondern insbesondere an Israel gethan. Seiner hat er sich jetzt kräftig angenommen, der Aorist ἀντελάβετο ist ganz an seiner Stelle. Die Gotteshilfe für Israel ist ja erschienen, sie hat den, welcher Israel aufrichten soll, schon empfangen. Israel wird παῖς Gottes genannt; das gewählte Wort ist zweideutig. Paulus, Glöckler, Kühnöl, Baumgarten-Crusius übersetzen es mit Berufung auf Exod. 4, 22 und Hos. 11, 1 mit Sohn; Euthymius, Luther, Calvin, Grotius, Bengel, Meyer, de Wette, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil mit Knecht. Ich billige die letztere Uebertragung, denn in der zu Grunde liegenden Stelle Jesaias ist παῖς gleich עֶבֶד, Knecht, auch wird der theokratische Begriff

der Sohnschaft, wie Meyer richtig einwendet, nie durch παῖς ausgedrückt. Maria singt nur davon, dass die Gnade Gottes Israel, seinem Knechte, widerfährt; ist das ein beschränkter Partikularismus, ein überspannter Patriotismus? Gewiss nicht. Ich kann daran nicht zweifeln, dass Maria wusste, ihr Sohn sollte nicht bloss der Heiland Israels, sondern auch der Heiland der Heiden sein. Die Propheten, aus welchen sie ihren Glauben gewonnen hat, weissagen ja sehr bestimmt von der Berufung der Heiden, von der Sammlung des Volkes Gottes aus aller Welt. Sie verrät auch diesen ihren Glauben: alle Geschlechter, hat sie zu Anfang gejauchzt, werden sie selig preisen; sie hat da kein Geschlecht ausgenommen, geschweige die Menge heidnischer Geschlechter, vor denen die Zahl der Geschlechter Israel vollständig verschwindet. Hat sie hier aber Anlass oder Grund, die An- und Aufnahme der Heiden seitens Gottes zu preisen? Nicht den mindesten, denn sie hat nicht die Aufgabe, uns über den Universalismus des Heiles zu unterrichten, sondern hat nur den Drang, Gottes Barmherzigkeit zu preisen. Sie frohlockt, dass sie, die Jungfrau aus Davids Haus, zur Mutter des Sohnes Davids auserlesen ist und dass Gottes Barmherzigkeit sich ihres Volkes jetzt angenommen hat. Von den Juden kommt das Heil, Joh. 4, 22, und dem entspricht es, dass auch das Heil, welches den Juden zu Teil wird, zuerst betont wird. Aber, hat man gefragt, wie kann Maria singen, dass Gott sich seines Dieners Israel angenommen habe: widerfährt allen Israeliten jetzt das Heil? Ich

mag von der wohlfeilen Ausrede, dass die, so da aus Israel gläubig werden, Israel *κατ' ἐξοχήν*, das Volk in seinem Kerne bilden, nichts wissen und ebenso wenig von der, dass hier nicht von dem Israel nach dem Fleische, sondern von dem Israel nach dem Geiste die Rede sei. Offenbar ist das Israel nach dem Fleische gemeint und nirgends angezeigt, dass aus diesem Israel noch eine Auswahl zu treffen ist. Die Jungfrau sagt klar und bestimmt aus, dass Gott sich seines Volkes angenommen habe: ist das nicht richtig? Wohl ist es wahr, dass nicht alle Kinder Israel aus dem Elend errettet werden, aber trägt Gott davon die Schuld? Er hat sich ihrer angenommen, aber sie wollten sich nicht annehmen lassen. Das Heil bot sich ihnen an, aber sie verschmähten es in ihrem Unglauben.

Angenommen hat sich Gott aber seines Knechtes Israel *μνησθῆναι ἐλέους*. Kühnöl übersetzt: *ita ut perpetuo memor sit benignitatis*, Baumgarten-Crusius heisst das gut, Bleek sucht es zu begründen. „Der Infinitiv *μνησθῆναι*,“ sagt er, „steht im Verhältniss zu dem Vorhergehenden epexegetisch, wie denn der Infinitiv — öfters auch mit vorhergehendem *τοῦ* — auf solche Weise nicht selten steht, nicht bloss zur Bezeichnung der Absicht, sondern auch bloss als nähere Bestimmung theils in Beziehung auf einzelne Wörter, theils auf ganze Sätze, die vorhergehen.“ Er macht denen, welche mit Meyer und de Wette den Infinitiv telisch fassen, den Vorwurf, dass sie nicht „recht natürlich“ auslegten. Der Vorwurf ist ungerecht: Maria gedenkt der Barmherzigkeit Gottes sofort, welche Verheissungen gegeben hat; wie lange sind diese aber schon gegeben und noch sind sie nicht erfüllt! Es hatte allen Anschein, als ob die Sünden des Volkes Israel Gott bestimmt hätten, seine Barmherzigkeit zu vergessen. Jetzt aber greift er ein, um seiner Barmherzigkeit zu gedenken und jenen Schein zu zerstreuen. Calvin legt schon so aus und bemerkt ganz richtig: *usitatum enim est, affectus Deo tribui, prout ex re ipsa homines vel iratum sibi vel propitium colligunt*. Luther künstelt aber bei dem *μνησθῆναι*, wenn er sagt: „warum spricht sie aber mehr, er habe gedacht, denn angesehen seine Barmherzigkeit? Darum, dass er sie versprochen hatte, wie der folgende Vers sagt, nun hat er sie lange aufgehoben zu geben, dass es sich liess ansehen, er hätte sie vergessen, aber da er kam, da ward erkannt, dass er sie nicht vergessen hatte, sondern ohne Unterlass gedacht, dieselben zu erfüllen.“

An seine Barmherzigkeit hat Gott gedacht und an seine Barmherzigkeit musste er gedenken, denn er hatte sich mit seinem eigenen Worte seinem Knecht Israel zugesagt: *Καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν*. Wir betrachten diese wenigen Worte als einen Satz, und zwar als einen Zwischensatz, welchen wir, ohne den Sinn zu stören, in Parenthese stellen können, wie Camerarius, Wolf, Bengel, Raphel, Valckenaer, Glöckler, Bornemann, Winer 509, de Wette, Meyer, Godet, Bleek, v. Hofmann, Keil schon gethan haben. Anderer Meinung sind Euthymius, Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Grotius, Kühnöl; diese glauben, dass *λαλεῖν* hier das eine Mal mit *πρὸς* und das andere Mal mit dem blossen Dativ verbunden sei. Kühnöl beruft sich auf Gen. 17, 19, allein er citiert die Stelle falsch; dieselbe lautet nämlich nicht: *καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου πρὸς*

αὐτὸν εἰς διαθήκην αἰώνιον καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ' αὐτόν, sondern nach διαθήκην αἰώνιον stehen noch die bedeutsamen Worte εἶναι αὐτῷ θεός und dann erst folgt καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. Wir stellen nicht in Abrede, dass gelegentlich ein Verbum in einem und demselben Satze mit einem Nomen auf verschiedene Weise verbunden wird, allein diese Fälle sind sehr selten und dürfen nicht ohne zwingende Gründe durch einen neuen Fall vermehrt werden. Hier spricht nun nichts dafür, sondern alles dagegen. Hat Gott denn wirklich zu dem Samen Abrahams gesprochen, hat er nicht vielmehr nur diesem und jenem aus dem Samen Abrahams Verheissungen gegeben? Hat er zu dem Samen Abrahams geredet εἰς τὸν αἰῶνα? Paulus und Kühnöl merken, dass dies, was Bengel noch für möglich hielt, nicht möglich ist, und verknüpfen desshalb diese Worte mit *μνησθῆναι ἐλέους*, aber wenn dies grammatisch auch angeht, so geht es stilistisch nicht an. Diese Worte hinkten auf eine ganz unerträgliche Weise nach. Gott gedachte also an seine Barmherzigkeit, wie er dieses den Stammvätern des Volkes Israel hatte zugesagt, denn am nächsten liegt es doch, an diese, welche das Volk mit Vorliebe seine Väter nannte (vgl. Luk. 16, 24. 27) und welchen Gott insonderheit seine Verheissungen gegeben hatte, zu denken und nicht an die Vorfahren, an das frühere Geschlecht ganz im Allgemeinen. Die Worte τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα, denn so wird statt des recipierten *ἕως αἰῶνος* mit dem Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Cantabrigiensis zu lesen sein, schliessen sich eng an *μνησθῆναι ἐλέους* an. Der Dativ ist ganz ähnlich wie in der alttestamentlichen Parallele Ps. 98, 3 (*ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτοῦ τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ*) mit welcher Mich. 7, 20 (*δώσει εἰς ἀλήθειαν τῷ Ἰακώβ, ἔλεον τῷ Ἀβραάμ, καθότι ὥμοσας τοῖς πατέράσιν ἡμῶν*) zu vergleichen ist, als ein Dativus commodi zu nehmen, so Baumgarten-Crusius, Winer, de Wette, Bleek, Meyer u. a. Gott gedenkt seiner Barmherzigkeit also dem Abraham und seinem Samen zum Besten, zum Vortelle, zum Gewinne auf ewige Zeiten. Keine Schwierigkeiten macht die Aussage, dass Gottes Barmherzigkeit jetzt dem Samen, dem aus Abrahams Lenden hervorgegangenen Volke für immer und ewig widerfährt, denn nun kommt ja der, welcher Israel aus einer viel schlimmeren Knechtschaft, als der in Aegyptenland, herausführen will nach dem Ratschlusse seiner ewigen Gnade. Wie aber nehmen die Väter, wie der hier namentlich angeführte Abraham daran Anteil? Eine poetische Phrase liegt auf keinen Fall vor, und die Rede, dass, was den Kindern geschieht, in den Kindern den Vätern geschieht, will hier nicht recht fangen, denn die Väter stehen ja neben ihrem Samen als die Objekte des göttlichen Erbarmens. Ein Zwiefaches kann gemeint sein. Maria glaubt ein ewiges Leben, sie weiss, dass die Väter, welche gestorben sind, Gott leben, Luk. 20, 38; in diesem ewigen Leben geht aus Gottes Erbarmen nun entweder eine Genussesveränderung oder eine Standesveränderung bei ihnen vor. Das Alte Testament beschreibt den Zustand der Toten nicht so, dass sie kein Mitgefühl mehr hätten mit denen, welche sie in diesem Leben hinterlassen haben. Die verstorbenen Väter haben das tiefste Mitgefühl mit ihren hinterbliebenen Kindern, nehmen das lebhafteste Interesse an dem Wohl und Wehe des lebenden

Geschlechtes. Die wichtigste Stelle ist Jesaja 29, 22 ff.: „Darum spricht so Jehova zum Hause Jakobs, er, der Abraham erlöste: Nun wird Jakob nicht zu Schanden und nun sein Antlitz nicht erbleichen. Denn wenn seine Kinder es schauen, meiner Hände Werk in seiner Mitte, werden sie heiligen meinen Namen; ja sie heiligen den Heiligen Jakobs und verehren den Gott Israels.“ Diese Anschauung finden wir in dem test. XII patriarch. wieder, dort lesen wir Levi c. 18: *καὶ εὐφρανθήσεται κύριος ἐπὶ τοῖς τέκνοις αὐτοῦ καὶ εὐδοκήσει κύριος ἐπὶ τοῖς ἀγαπητοῖς αὐτοῦ ἐως τῶν αἰώνων. τότε ἀγαλλιάσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ γὰρ χαρήσομαι καὶ πάντες οἱ ἄγιοι ἐνδύσονται εὐφροσύνην.* Das Wort Jesu Joh. 8, 56 ist wohl auch so zu nehmen. Aber ausgeschlossen ist nicht das Andere, dass nämlich in dem Zustande der alttestamentlichen Frommen selbst eine erfreuliche, heilsame Veränderung vor sich geht. Die Wirkung der Erscheinung, die Kraft des Todes Christi erstreckt sich nach den bestimmtesten Aussprüchen des Neuen Testaments auch auf die Entschlafenen, sowohl auf die, welche in gläubiger Hoffnung an ihn zur Ruhe gegangen sind, als auch auf die, welche ehemals nicht geglaubt haben, vgl. Kol. 1, 20. Eph. 1, 21. 1 Petr. 3, 19; 4, 6. Da aber dieser Glaube nicht in dem Alten Testamente zum Ausdrucke gelangt, so thut man wohl besser daran, wenn man ihn auch nicht der Maria unterlegt. Gottes Barmherzigkeit, welche jetzt mitten in der Zeit, in der Fülle der Zeiten erscheint, wird nicht wieder aus der Zeit verschwinden, sie soll bleiben und in Ewigkeit walten über Abraham und seinem Geschlechte. Maria weiss recht gut, dass gar oft Gottes Barmherzigkeit einem Meteor gleicht, welches in finsterner Nacht mit einem Male aufleuchtet, aber ebenso schnell auch zur Erde fällt und die Finsternis dadurch nur noch finsterner macht, aber von der Barmherzigkeit Gottes, welche jetzt seinem Volke widerfährt, weiss sie, dass sie währen soll für und für über denen, die Gott fürchten. Würdig, kräftig, voll tönt mit diesem *εἰς τὸν αἰῶνα* dieser Lobgesang aus.

Eine kurze Bemerkung fügt der Evangelist noch an: *ἔμεινεν δὲ Μαριάμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.* Ich glaube nicht, dass Calvin den Grund dieses langen Aufenthaltes der Jungfrau in dem Hause des Zacharias richtig angiebt: *probabile enim est, non aliam fuisse tantae morae causam, nisi ut divinae gratiae spectaculo frueretur, quae illi proposita ab angelo fuerat in fidei confirmationem.* Bedurfte der Glaube der Maria noch einer Befestigung, hat sie nicht in ihrem Magnifikat ein herrliches Bekenntnis ihres starken, tiefgegründeten Glaubens an den allmächtigen, heiligen und barmherzigen Gott abgelegt? Und an dem Anschauen der mit Leibesfrucht gesegneten Freundin soll sie sich gestärkt haben, und nicht an ihrem Gespräche, nicht an ihrem stillen, freudigen Wandel bei all der Beschwerde und Last? Wir haben nach anderen, besseren Gründen zu suchen. Sollte die Mutter nicht von dem Sinne beseelt gewesen sein, welchen der Sohn in dem Worte ausspricht, dass er nicht gekommen sei, sich dienen zu lassen, sondern selbst zu dienen? Elisabeth, die betagte Freundin, bedurfte treuer, fleissiger Hände, welche ihr dienten: wessen Dienste konnten derselben wohl angenehmer sein, als gerade ihre? Aber ihrer selbst wegen verblieb Maria

auch so lange, als es irgend möglich war. Sie hatte einen Verlobten und der Engel hatte ihr nicht Weisung gegeben, demselben Mittheilungen zu machen von dem Zustande, in welchen sie nach der Verkündigung versetzt worden war. Sie entzog sich ihm auf diese zarte, schickliche Weise, um ihm ihren Zustand zu verbergen, um nicht zum Reden gezwungen zu werden. Sie hatte an das Kind zu denken, welches sie unter ihrem Herzen trug, und wir wissen, wie die Stimmung der Mutter auf das Kind einwirkt. Konnte sie erbaulichere, herzerquickendere Gespräche, überhaupt eine stillere, heiligere Stätte anderswo finden? Drei Monate verblieb sie hier, und da Elisabeth, als sie sich zur Reise entschloss, in dem sechsten Monate der Schwangerschaft sich befand, so weilte sie also nur bis in den neunten Monat derselben, und nicht, wie Calvin glaubt, *usque ad diem partus*. Paulus, Godet, Weiss folgen dem Reformator, allein mit Recht erklären sich Theophylaktus, Euthymius, Luther, Grotius, Bengel, Glöckler, Olshausen, de Wette, Meyer, Bleek, v. Hofmann, Keil dagegen, denn zu dem eben angeführten Grunde tritt noch der, dass die Maria gar nicht unter denen erwähnt wird, welche der Beschneidung des Johannes beiwohnten. Sollte sie sich in der Zeit zwischen der Geburt und jener Handlung zurückbegeben haben? *Εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς* kehrte sie aber zurück. Da Lukas nicht erzählt hat, dass sie von ihrem Verlobten heimgeführt worden sei, sondern ausdrücklich V. 27 erst bemerkt hat, dass sie nur verlobt gewesen sei, so müssen wir annehmen, dass sie selbst, was auch Olshausen meint, ein Haus in Nazareth besass, welches sie von ihren Eltern her geerbt hatte, denn wenn jene noch am Leben gewesen wären, hätte der Evangelist nicht von ihrem Hause reden dürfen.

5. Johannes Geburt und Zacharias Lobgesang.

Luk. 1. 57—80.

Und Elisabeth kam ihre Zeit, dass sie gebären sollte, und sie gebar einen Sohn. (58) Und ihre Nachbarn und Verwandten hörten, dass der Herr grosse Barmherzigkeit an ihr gethan hatte, und freuten sich mit ihr. (59) Und es begab sich am achten Tage, kamen sie, zu beschneiden das Kindlein, und hiessen es nach dem Namen seines Vaters Zacharias. (60) Aber seine Mutter antwortete und sprach: Mit nichten, sondern es soll Johannes heissen. (61) Und sie sprachen zu ihr: Ist doch niemand in deiner Verwandtschaft, der also heisst. (62) Und sie winkten seinem Vater, wie es sollte genannt werden. (63) Und er forderte ein Täflein und schrieb also: Johannes ist sein Name. Und sie verwunderten sich alle. (64) Aufgethan ward sein Mund alsbald und seine Zunge, und er redete und lobte Gott. (65) Und es kam Furcht über alle ihre Nachbarn und in dem ganzen Gebirge Judäas sprach man über diese Dinge. (66) Und alle, die es hörten, nahmen's zu Herzen und sprachen: Was wird aus diesem Kindlein werden? Denn auch die Hand des Herrn war mit ihm. (67) Und sein Vater Zacharias ward des heiligen Geistes voll, weissagte und sprach: (68) Gelobt sei der Herr, der Gott Israels, denn er hat besucht und erlöst sein Volk; (69) und hat uns aufgerichtet ein Horn des Heils in dem Hause seines Dieners David, (70) wie er durch den Mund seiner heiligen Propheten geredet hat von Anfang an, (71) Rettung von unseren Feinden und aus der Hand derer, die uns hassen, (72) dass er Barmherzigkeit erzeigte unseren Vätern und gedächte an seinen heiligen Bund (73) und an den Eid, den er geschworen hat unserem Vater Abraham, uns zu geben, (74) dass wir, erlöst aus der Hand unserer Feinde, ohne

Furcht ihm dienten (75) in Heiligkeit und Gerechtigkeit unser Leben lang. (76) Und du, Kindlein, wirst ein Prophet des Höchsten heissen: denn du wirst vor dem Herrn hergehen, dass du seinen Weg bereitest (77) und Erkenntnis des Heiles gebest seinem Volke, die da ist in Vergebung ihrer Sünden, (78) durch die herzliche Barmherzigkeit unseres Gottes, durch welche uns besucht hat der Aufgang aus der Höhe, (79) auf dass er erscheine denen, die da sitzen in Finsternis und Schatten des Todes, und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. (80) Das Kindlein aber wuchs und ward stark im Geist und war in den Wüsten bis auf die Tage seines Auftrittes vor das Volk Israel.

Wie viel Tage nach der Abreise der Maria die Stunde der Elisabeth kam, vermögen wir nicht zu sagen, denn der Evangelist bescheidet sich mit der Bemerkung: *τῇ δὲ Ἐλισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν*. Diese Phrase, welche wörtlich nicht wieder zu finden ist, die aber in *ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν* 2, 6, *ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν* V. 21 und in *ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν* V. 22 vollständige Parallelen hat, ist wieder getreulich dem Hebräischen nachgebildet, vgl. Gen. 25, 24 *ἐπληρώθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν*. Origenes will in dem Alten und Neuen Testamente die Wahrnehmung gemacht haben, dass diese Redensart nur gebraucht wird, wenn das, was an das Licht der Welt geboren wird, ein gerechtes Wesen ist; wir haben nicht Lust, alle Stellen nachzuschlagen, jener Sinn aber kann unmöglich diesen Worten inne wohnen, welche nichts Anderes besagen wollen, als dass die Zeit, welche nach der Ordnung der Natur bis zur Geburt verfliessen musste, ihr Ende erreicht hat. Und als die Zeit nun voll war, gebar sie, wie der Engel Gabriel es ihrem Manne verheissen hatte, einen Sohn. Man wolle beachten, dass hier nicht wie Luk. 2, 7, bei der Geburt Jesu Christi, dabei steht *τὸν πρωτότοκον*; wir ersehen aus dem Wegfall dieses Wortes, dass Johannes der einzige Sohn, überhaupt das einzige Kind war, welches Elisabeth in ihrem Alter noch gebar. An diesem einen Sohn konnten und sollten sie sich genügen lassen: galt unter den Israeliten auch eine reiche Kinderschar für einen ganz besonderen Segen Gottes, so wog dieser eine Sohn, der der grösste unter allen Propheten, die von Weibern geboren worden, eine Menge von Kindern auf. Die Freude der Eltern ward von vielen getheilt: *καὶ ἤκουσαν οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτῆς ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς καὶ συνέχαιρον αὐτῇ*. Der Evangelist unterscheidet zwischen den Nachbarn und den Verwandten, wir können daraus aber nicht entnehmen, dass Zacharias nicht in einer Priesterstadt wohnte. Die einzelnen Angehörigen eines Stammes hatten längst aufgehört, sich unter einander als Brüder und Schwestern und Blutsverwandte zu betrachten, nur die, welche einem Hause entstammt waren, hielten die Verwandtschaft noch in Ehren. Die Nachbarn stehen vor den Verwandten; es soll damit nicht gerade ausgesagt werden, dass sich dieselben mehr freuten, als jene, sondern es wird wohl daher gekommen sein, dass die Nachbarn eher hörten, was mit der Elisabeth geschehen war, wie denn auch mit *ἤκουσαν* in erster Linie diese Nomina verknüpft sind. Sie hörten: *ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς*; es soll damit aber nicht die Botschaft, welche ihnen zugetragen wurde, sondern der Eindruck angegeben werden, welchen diese Mittheilung auf sie allesamt machte. Sie erkannten, dass Gott der Herr seine Barmherzigkeit gross gemacht, in grossem Masse erwiesen habe an der

Elisabeth. Auch diese Redeweise ist gut hebräisch, vgl. Gen. 19, 19: καὶ ἐμεγάλυνας τὴν δικαιοσύνην σου (יִגְדַּלְתָּ) und 1 Sam. 12, 24: ἴδετε ἃ ἐμεγάλυνεν μεθ' ὑμῶν. Calvin bemerkt: *dubitari potest, ex solane benedictione gignendae sobolis magnificam Dei gratiam aestimaverint illi homines, an vero prius audissent, apparuisse Zachariae angelum, qui filium illi pollicitus esset. Erat certe hoc beneficium Dei non vulgare, quod praeter naturae ordinem sterilis mulier exacta iam aetate peperisset. Potest ergo fieri, ut hac tantum de causa divinae bonitatis magnitudinem extulerint.* Was der Reformator für das Wahrscheinlichere hält, ist meiner Ansicht nach das einzig Mögliche. Wie hätten diese Leute, welche ein lebendiges Gefühl davon haben, dass Gottes Barmherzigkeit Grosses an der Elisabeth gethan habe, wohl sich unterstanden, dem Knaben einen andern Namen beilegen zu wollen, als den, welchen der Engel dem Zacharias schon in dem Tempel gesagt hatte? Die Worte: συνέχαιρον αὐτῇ können an und für sich bedeuten: sie gratulierten ihr, denn συγχαίρειν kommt sowohl bei Klassikern, wie die Lexika von Passow und Pape angeben, als auch in dem Neuen Testamente, vgl. Phil. 2, 17, in diesem Sinne vor, aber auch: sie freuten sich mit ihr. Für ersteres entscheiden sich Origenes, Erasmus, Calvin, Kühnöl, für letzteres aber Luther, Paulus, Olshausen, Ewald, Meyer, Keil. Bleek hält beides für gleich richtig, mir scheint es aber nicht so; soll die gesegnete Mutter in dem Kindbette die Gratulationen empfangen haben? Diese wurden verspart auf den Festtag, welcher nahe bevorstand. Καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἥλθον περὶ αὐτὴν τὸ παῖδιον. An dem achten Tage stellten sich die Hausfreunde ein, ohne dass sie eingeladen waren, denn an dem achten Tage, wussten sie, muss das Kind beschnitten werden. Das gebietet das Gesetz, Lev. 12, 3, auch Abraham hatte an dem achten Tage den Isaak beschnitten auf Gottes Gebot, Gen. 21, 4. Manche Verfügung des Gesetzes Mosis hat im Laufe der Zeiten eine Aenderung erfahren, aber der achte Tag ward in jenen Zeiten noch gewissenhaft eingehalten, wie wir aus dieser Stelle und 2, 21, sowie aus Phil. 3, 5 ersehen, und so ist es geblieben bis auf den heutigen Tag. Man hat gefragt, warum der achte Tag festgesetzt wurde. Luther äussert einmal, dass dieser Tag wohl aus leiblicher Ursache bestimmt worden sei, damit das Kindlein zuvor ein wenig hart werde, und mehrere halten das jetzt noch aufrecht. Delitzsch meint, wie die Mutter sich sieben Tage nach der Entbindung in dem Stande der Unreinigkeit befunden habe, Lev. 12, 2, so auch das von dem Blute der Mutter genährte Kind. Richtiger ist mit Keil, Bibl. Archäologie S. 334, diese gesetzliche Bestimmung aus der Bedeutsamkeit der Siebenzahl abzuleiten, insofern die Sieben einen Cyklus von Zeiten bezeichnet, in welchem der Lauf der Zeit sich in kleineren und grösseren Kreisen abschliesst, um wieder von neuem zu beginnen. Er schliesst sich damit an Kurtz an, welcher in der Geschichte des A. B. 1, 186 sagt: „So mussten auch die ersten sieben Tage vollständig abgelaufen sein, ehe das Kind beschnitten werden konnte. Mit der Beschneidung trat das Kind in den Bund Gottes, in eine neue Welt, in das Reich Gottes ein: ein neuer Aeon seines Lebens begann. Der achte Tag, mit dem der neue

Zeiteyklus beginnt, sollte das Kind auch in die neue Lebenssphäre einführen.“

Die Beschneidung, welche an dem achten Tage vorgenommen wurde, bestand darin, dass die Vorhaut der Eichel an dem männlichen Zeugungsgliede entfernt wurde. Dieser Brauch galt nicht bloss bei den Israeliten, sondern war in der alten Welt vielfach verbreitet, wie er es heutzutage noch ist. Nach Ewald (Altertümer des Volkes Israel S. 122) soll die Beschneidung in Aegypten zuerst aufgekommen sein und sich von dort einerseits nach Afrika, wie nach Aethiopien und zu den Negerstämmen, wie andererseits nach Asien zu Kolchiern und Syrern fortgepflanzt haben. Ewald stimmt im wesentlichen mit Herodot überein, welcher 2, 104 erzählt: *οτι μουννοι παντων ανθρωπων Κόλχοι και Αιγύπτιοι και Αιθίοπες περιτάμνονται απ' αρχής τα αϊδοια. Φοίνικες δὲ και Σύριοι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ και αὐτοὶ ὁμολογέουσι παρ' Αἰγυπτίων μεμαθημένοι, Σύριοι δὲ οἱ περὶ Θεομώδοντα και Παρθένιον ποταμὸν και Μάκρωνες οἱ τούτοις ἀστυγέτονες ἔοντες, ἀπὸ Κόλχων φασὶ νεωστὶ μεμαθημένοι. οὗτοι γάρ εἰσι οἱ περιταμνόμενοι ανθρωπων μουννοι*, cf. 2, 36 u. 37. Diodorus Sic. 1, 28, 55. Strabo 17, p. 824. Allzuviel aber ist auf diese Nachricht des Vaters der Geschichte nicht zu geben: er hat zu gläubig angenommen, was die Priester in Aegypten ihm mitteilten. In Aegypten soll die Beschneidung ganz allgemein gewesen sein, allein dies ist gar nicht der Fall. Ezechiel scheint wenigstens die Aegypter 31, 18 u. 32, 19 zu den Unbeschnittenen zu rechnen; er thut es mit gutem Grunde, denn nur die Priester wurden dort beschnitten, und durchaus nicht das gemeine Volk, wie wir das von zwei Männern, welche darüber als Aegypter am besten unterrichtet sind, erfahren, nämlich von Clemens Alexandrinus, der strom. 1, 15 schreibt: *Θαλῆς δὲ Φοίνιξ ὢν τὸ γένος, και τοῖς Αἰγυπτίων προφήταις συμβεβλημένοι εἴρηται καθάπερ και ὁ Πυθαγόρας αὐτοῖς γε τούτοις· δι' οὗς και περιετέμετο, ἵνα δὴ και εἰς τὰ ἄδυνα κατελθὼν, τὴν μυστικὴν παρ' Αἰγυπτίων ἐκμάθοι φιλοσοφίαν*, und von Origenes (hom. 5 in Jerem.). Könnten wir uns am Ende noch erklären, wie dieser Brauch bis zu den Kongonegern und den wilden Völkerschaften im Innern Afrikas von Aegypten gelangt sei, so stehen wir ratlos der Thatsache gegenüber, dass die Beschneidung bei Indianerstämmen Nordamerikas wie bei den Salivas, den Guamos, den Otamokos am Orinoko, bei den Bewohnern von Yukatan und Mexiko, ja selbst bei den Fidschiinsulanern getroffen wird. Was soll den Abraham bestimmt haben, diese Reminiscenz an seinen so wenig erfreulichen Aufenthalt in Aegypten in seinem Hause für ewige Zeiten zu fixieren, denn da die ismaelitischen Völkerschaften sich beschneiden, sind wir zu der Annahme gezwungen, dass die Genesis 17, 23 u. 26 sich nicht irrt, wenn sie die Beschneidung Ismaels berichtet. Da die ägyptischen Schriftdenkmäler über das Alter der Beschneidung uns ohne alle Auskunft lassen, so könnte man den Satz verteidigen, dass die Aegypter erst von den Abrahamiten, vielleicht in der Zeit Josephs, dieselbe gelernt und entlehnt hätten. Da dieselbe so ausserordentlich weit verbreitet ist, wird es aber wohl das Geratenste sein, anzunehmen, dass sie nicht von einem Lande erst in das andere verschleppt worden, sondern bei den verschiedenen, durch Ozeane geschiedenen Völkerschaften von selbst aufgekommen

ist. Viele erkennen in der Beschneidung einen Rest bösen heidnischen Kultus. Tuch führt sie auf den Phallusdienst zurück, Trusen auf die Entmannung, Meiners, Böttger, v. Bohlen, Vatke, Movers u. a. auf die Menschenopfer, Ewald überhaupt auf die Idee des Opfers. Sie befinden sich aber allesamt im Irrtum. In dem Phallusdienst wird das Zeugungsglied abgebildet, zur Schau herumgetragen und abgöttisch verehrt: die Beschneidung nimmt aber von dem Zeugungsglied etwas fort, hält es also an und für sich noch keiner Ehre wert. Mit der Entmannung hat dieselbe nicht das Geringste zu schaffen, dieselbe wäre am ganz verkehrten Orte vollzogen, also nur zum Schein, wohl gar zu Spott und Hohn. Der Mensch giebt allerdings bei ihr von seinem Leibe etwas hin, aber wenn das ein Menschenopfer en miniature sein soll, so muss man auch die Haare, welche Einer wegen eines Todesfalls (Jes. 15, 2) oder wegen eines Gelübdes (Act. 18, 18) sich scheren lässt, darauf deuten. Ein Opfer kann auch der Gedanke nicht sein, welcher in der Beschneidung versinnbildlicht wird, denn dann würden wohl Priesterhände dieses Werk vollführen, allein nach Josephus ant. 12, 5, 4 konnte jeder Israelit es thun, wie ja Abraham nach Gen. 17, 23 den Ismael und alle seine Sklaven, sowohl die, welche ihm in seinem Hause geboren waren, als auch die, welche er von seinem Gelde erkaufte hatte, eigenhändig beschnitt, und im Notfall selbst ein israelitisches Weib eintreten kann, vgl. Buxtorf, *synagoga iud.* 90. Religiöse Motive, das ist das Wahre, welches wir in diesen verfehlten Ableitungen immer noch anerkennen, waren es, welche die Beschneidung einführten. Man spricht allerdings von andern, aber mit Unrecht. Bekanntlich hat Philo einen sehr kurzen Traktat *de circumcisione* geschrieben, in dem er sagt, dass man an derselben ein Vierfaches besitze. Sie schützt erstens vor dem Karfunkel (*ἐν μὲν, χαλεπὴς νόσου καὶ δυοῖατον πάθους ἀπαλλαγὴν, ἣν ἄνθρωποι καλοῦσιν*, M. 2, 211); sie erhält zweitens die körperliche Reinheit (*τὴν δὲ ὅλον τοῦ σώματος καθαρότητα πρὸς τὸ ἀρμόττειν τάξει ἱερωμένην*, ib.); sie versinnbildlicht drittens die sittliche Reinheit und erhöht viertens die Zeugungskraft (*τέταρτον καὶ ἀναγκαϊότατον τὴν πρὸς πολυγονίαν κατασκευὴν, λέγεται γὰρ ὡς εὐδοοῖ τὸ σπέρμα, μήτε σκιδνάμενον, μήτε περιδρόον εἰς τοὺς τῆς ποσθίας ὡς ἦλθε κόλπους. ὅθεν καὶ τὰ περιτεμνόμενα τῶν ἐθνῶν πολυγονώτατα καὶ πολυανθρωπότατα εἶναι*, l. c.). Wir sehen, es sind im ganzen drei medizinische, diätetische Gründe, welche Philo anführt, und dieselben sind bis in dieses Jahrhundert vielfach noch verteidigt worden, allein dass es mit ihnen nichts auf sich hat, wird jetzt von Medizinern, welche hier das entscheidende Wort zu sprechen haben, und Theologen allgemein anerkannt. Es bleibt nur übrig, dass die leibliche Beschneidung eine sittlich-religiöse Bedeutung hat, d. h. dass sie eine geistliche Beschneidung symbolisiert. Ich glaube, dass die Priester in Aegypten sie schon so verstanden haben, denn da Herodot dort von Priestern hörte: *τά τε αἰδοῖα περιτάμνονται καθαρότητος εἵνεκεν, προσιμῶντες καθαροὶ εἶναι ἢ εὐπρεπέστεροι* (2, 37), so haben wir ein Recht, diese Reinheit als priesterliche Reinheit zu denken. Diese Anschauung herrscht bei den Israeliten, Wechselbegriffe sind schon sehr frühe „unbeschnitten“ und „unrein“. Lev. 26, 41. Deut. 10, 16. Jerem. 4, 4; 6, 10; 9, 24 u. s. w. Ez. 44, 7, 9.

Das Neue Testament sieht die Beschneidung ebenso an, vgl. Rom. 2, 29. Kol. 2, 11, in der ἀκροβυστία erscheint die σάρξ in ihrer äussersten Spitze, Rom. 4, 1. Philo stimmt dem von ganzem Herzen zu, denn jene drei andern Gründe referiert er mehr als die, welche im Schwange sind, er selbst verweilt mit ganz entschiedener Vorliebe bei dem Gedanken, dass die äussere Beschneidung die innere Beschneidung abbildet und fordert. De migrat. Abr. § 17 (M. 1, 450) erklärt er, *ὅτι τὸ περιτέμνεσθαι ἡδονῶν καὶ παθῶν πάντων ἐκτομὴν καὶ δόξης ἀναίρεσιν ἀσεβοῦς ἐμφαίνει*, und de circumcis. § 2 (M. 2, 211): *σύμβολον ἡγοῦμαι τὴν προϊτομὴν δοῖν τοῖν ἀναγκαιοτάτοις. ἐνὸς μὲν, ἡδονῶν ἐκτομῆς, αἱ καταγοητεύουσι διάνοιαν. — ἑτέρου δέ, τοῦ γνῶναι τινα ἑαυτὸν καὶ τὴν βαρεῖαν νόσον τὴν οἴησιν ψυχῆς ἀπώσασθαι*. Die Beschneidung des Fleisches ist ein Symbol der Beschneidung des Herzens, diese Wahrheit wird jetzt allgemein anerkannt, aber viele gehen über diesen grundlegenden Gedanken nicht hinaus, wie z. B. Winer. Allein wir haben zu betonen, dass Gott es gewesen ist, welcher dem Abraham die Beschneidung geboten hat, und zwar damals, als er mit ihm seinen Bund aufrichten wollte. „Und ich errichte,“ so spricht der Herr, Gen. 17, 7 ff., „meinen Bund zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir, nach ihren Geschlechtern, als einen ewigen Bund, dass ich dir Gott sein will und deinem Samen nach dir. Und ich gebe dir und deinem Samen nach dir das Land deines Aufenthaltes, das ganze Land Kanaan, zum ewigen Eigentum und will ihr Gott sein. Und Gott sprach zu Abraham: Du aber halte meinen Bund, du und dein Same nach dir, nach ihren Geschlechtern. Das ist mein Bund, welchen ihr halten sollt, zwischen mir und euch und deinem Samen nach dir, das von euch alles Männliche beschnitten werde; ihr sollt beschnitten werden an dem Fleisch eurer Vorhaut, und das soll zum Zeichen meines Bundes sein zwischen mir und euch.“ Ist das Zeichen des Bundes die Beschneidung, welche die Beschneidung des Herzens abschattet, so ist klar, dass der Bundesgott von jedem, der an diesem Bunde Anteil haben will, fordert, dass er sich das Herz beschneiden lasse, dass er dasselbe selbst beschneide. So giebt die Beschneidung einerseits dem Menschen etwas, andererseits aber fordert sie von ihm etwas: sie ist das Kennzeichen des Bundes und das Wahrzeichen zu einem bundesgemässen, sittlichen Leben. „Wie die Beschneidung,“ sagt daher Keil in der Archäologie 334 sehr richtig, „einerseits jedem, der sich ihr unterzogen, alle Rechte des Bundes, den Anteil an allen leiblichen und geistlichen Heilsgütern des Bundes zusicherte und versiegelte, so verpflichtete sie andererseits ihn auch zur Erfüllung aller Bundespflichten, zur Liebe Gottes seines Herrn mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele. Deut. 30, 6.“ Hieraus erhellt, dass es ein arger Missverstand ist, wenn man mit älteren die Beschneidung als das Sakrament des Alten Testaments bezeichnet: diese Dignität kommt ihr nicht zu, denn sie ist kein Vehikel der Kräfte der unsichtbaren Welt, sondern nur das Gnadenzeichen der Einverleibung in das sichtbare Reich Gottes. Wie aber erklärt es sich, dass zum Zeichen des Bundes die Entfernung der Vorhaut gewählt worden ist? Keil und mit ihm die meisten sagen: Gottes Bund verträgt sich nicht mit der Sünde; dieselbe muss ausgerottet werden, wenn jener bestehen soll. Nun konzentriert sich

aber das in die menschliche Natur gekommene Verderben der Sünde im Geschlechtstriebe, der durch das Geschlechtsglied seine Befriedigung sucht, mithin ist für die Heiligung des Lebens vor allen Dingen das Zeugungsglied, welches das Leben fortpflanzt, einer Reinigung bedürftig. Allein war in jenen patriarchalischen Zeiten das wirklich der Fall, dass die Sünde in dem Geschlechtsleben am heftigsten und meisten hervortrat? Sind die Uebertretungen des sechsten Gebotes überhaupt häufiger als die Sünden, welche wir in dem Verkehre unter einander mit der Zunge begehen? Es will mir dünken, als wäre die Wahl des Gliedes, welches der Träger des Bundeszeichens ist, damit noch nicht ausreichend motiviert. Daher verdient v. Hofmann allen Dank, dass er einen stichhaltigen Grund aufdeckt. Er sagt in seinem Schriftbeweise 3, 157: „Da hier eine Gemeinde des Heils in Gestalt der Familie und des Volks hergestellt werden sollte, so wurde durch diese Reinigung des Leibes, insofern er der Fortpflanzung dient, die Fortpflanzung selbst gereinigt, durch welche die Volksgemeinde des Heils erwuchs. Nicht dass sie an sich eine Reinigung der Fortpflanzung gewesen wäre: sie war es aber als Vollzug des göttlichen Befehls, welcher hinwieder nicht willkürlich irgend etwas, sondern die wirklich entsprechende Handlung anordnete. Die Bestimmung dieser Familie, dieses Volks, das Gemeinwesen der Heilsgeschichte zu sein, versinnbildlichte sich in der von Gott verordneten Beschnittenheit, und der Wille der Familie, des Volks, dies zu sein, versinnbildlichte sich in der Handlung des Beschneidens. Nur alles Männliche wurde so gereinigt, weil die Zeugung es war, durch welche das Geschlecht des Heils sich selbstthätig fortpflanzte. An dieser Selbstfortpflanzung desselben konnte niemand teilhaben, ohne selbst beschnitten zu sein, so dass also die Beschneidung allerdings ein Initiationsritus war, wenngleich die Geburt selbst schon zum Gliede der Familie Abrahams, Isaaks und Jakobs oder des israelitischen Volkes machte.“ Der Bundesgott Israels war heilig und trat mit der Forderung: Du sollst heilig sein! dem Volke seiner Wahl entgegen. Diese Forderung wird in der Beschneidung gleichsam plastisch ausgedrückt, denn nicht durch die Predigt des Wortes sollte dieses Volk gezeugt werden, sondern durch die Zeugung sollte es sich auf natürlichem Wege fortpflanzen.

Die Beschneidung hängt mit der Namengebung zusammen. Gott, der dem Abraham die Beschneidung gebot, gab ihm dabei einen neuen Namen, man sollte ihn fürder nicht mehr Abram, sondern Abraham nennen (Gen. 17, 5). Abraham legt freilich dem Isaak schon vor der Beschneidung den Namen bei, Gen. 21, 3 f., allein in den späteren Zeiten herrschte die Sitte ganz allgemein, dass erst nachdem das Kind beschnitten war, sein Name genannt wurde, Luk. 2, 21. Vermutlich war dies darum angekommen, weil bei der Beschneidung das Kind zum ersten Mal erst unter die Leute kam, wenn nicht darauf zurückzugehen ist, dass das israelitische Kind erst, ähnlich den jungen Opfertieren, Exod. 22, 30. Lev. 22, 27, mit dem achten Tage als ein selbständiges Wesen angesehen wurde und dass es erst durch den Eintritt in die Gemeinschaft Gottes eine Person geworden ist, der ein eigentümlicher Name gebührt. Die Freunde des Hauses *ἐκάλουν αὐτὸ τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ζαχαρίαν*.

Warum sie die Initiative ergriffen, wird nicht gesagt, vermutlich hielt sich der Vater wegen seiner Stummheit bei diesem Akte ganz in dem Hintergrund: bedeutsam ist das Imperfektum ἐκάλουν. Der Aorist würde aussagen, dass sie den Namen schon laut verkündet hatten, das Imperfekt aber deutet an, dass sie nur im Begriffe standen, dies zu thun. Sie wollten den Namen des Vaters dem Kindlein beilegen. Ich weiss nicht, wie Bengel hiezu bemerken kann: *non erat id moris apud Judaeos: sed hic singularis causa movebat familiares, quod Johannes sustineret totam posteritatem Zachariae*. Denkt er nicht an Tobias, Vater und Sohn (Tob. 1, 9), an Antipas, Vater und Sohn (Joseph. ant. 14, 1, 3), an Judas, Vater und Sohn (Jos. b. i. 5, 13, 2), an Abgarus, Vater und Sohn (Eusebius h. e. 1, 13)? Scimus, sagt Calvin, *initio imposita fuisse hominibus nomina, vel ex rerum eventu, vel etiam prophetico instinctu ad notandum aliquod arcanum Dei opus: sed postea longo temporis successu, cum uberior esset hominum copia, quam ut nova quotidie fingi commode possent, contenti vetustis nominibus etiam receptis maiorum nomine posteros vocarunt. Sic ante patrem Joannis plures fuerant et forte hic ex filio Barachiae originem traxerat. Scimus autem, ut plurimum, quod usu et consuetudine receptum est, pro lege haberi. Ideo contendunt isti homines, morem, qui invaluerat, servandum esse in nomine infantis*. Wie Elisabeth aber merkte, was diese guten Freunde im Sinne hatten, schritt sie energisch ein: ἀποκριθεῖσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ εἶπεν οὐχί, ἀλλὰ κληθήσεται Ἰωάννης. Man kann das ἀποκρίνεσθαι hier verschieden fassen; Bleek macht darauf aufmerksam, dass

אָנַת in dem Alten Testamente und unser ἀποκρίνεσθαι in der Septuaginta, wie auch in dem Neuen Testamente öfters wie Luk. 14, 3. Matth. 11, 25. 22, 1. 28, 5. Joh. 2, 18 das Anheben der Rede in Beziehung auf gewisse angedeutete Verhältnisse bezeichne, auch ohne dass gerade Fragen oder Reden anderer vorausgegangen seien. Wir stellen das nicht in Abrede, allein hier liegt die Vermutung sehr nahe, dass die Leute, welche doch nicht ganz nach eigenem Ermessen dem Kinde einen Namen geben konnten, mit irgendwelcher Gebärde an die Mutter sich gewandt haben, um zu erforschen, ob ihr der Name Zacharias genehm sei. Elisabeth aber will davon durchaus nichts wissen, kraftvoll ist ihr οὐχί, kein einfaches, sondern ein verstärktes οὐκ, und rund ihre Erklärung: ἀλλὰ κληθήσεται Ἰωάννης. Wie kam sie auf diesen Namen, warum bestand sie auf ihm? Origenes bemerkt: *sancto spiritu suggerente aiebat*. Ihm folgen Ambrosius, Theophylactus, Euthymius, Grotius, Bengel, Meyer. Calvin lässt sie auf ganz natürlichem Wege zu diesem Namen kommen, welchen der Engel genannt hat. *Incertum est, an oraculo etiam edocta fuerit Elisabeth. Quamquam verisimile est, quum videret Zacharias se nimiae in credendo tarditatis poenam luere, uxori fuisse testatum per scripturam, quod de nomine angelus praeceperat: alioqui non paruisset Dei mandato*. Gewiss ist dies richtig, was auch Paulus, Kühnöl, de Wette, Ebrard, Bleek, Godet, v. Hofmann, Weiss, Keil u. a. anerkennen. Elisabeth bestimmt den Namen des Kindes, darin ist kein Eingriff in die Rechte ihres Mannes enthalten, denn in der alten Welt stand dieses den Müttern vielfach zu. Unsere Stammutter Eva benannte den Kain (Gen. 4, 1) und den

Abel (ib. Vers 25). Bei den Griechen geschah das, so singt Homerus Od. 18, 5:

Ἀργαῖος δ' ὄνομα' ἔσχε· τὸ γὰρ θέτο πότνια μήτηρ
ἐκ γενετῆς,

und Euripides lässt die Jokaste, Phoen. 55 ff., sprechen:

κόρας τε δισσάς· τὴν μὲν Ἰσμήνην πατὴρ
ὀνόμασε, τὴν δὲ πρόσθεν Ἀντιγόνην ἐγώ.

Ebenso auch bei den Hebräern, vgl. Gen. 19, 37 u. 38. 29, 32, 33, 34, 35. 30, 6, 8, 11, 13, 20, 24. 35, 18. 1 Sam. 1, 20. 4, 21. Jes. 7, 14. Die Freunde des Hauses wissen offenbar nichts von der Botschaft, welche der Engel dem Zacharias gebracht hatte, sie können nicht begreifen, wie die Mutter auf diesen Namen kommt, sie vermuten wohl gar eine weibliche Laune. Sie machen ihr deshalb Vorhalt καὶ εἶπαν πρὸς αὐτήν, ὅτι οὐδεὶς ἐστὶν ἐκ τῆς συγγενείας σου (so wird statt des herkömmlichen ἐν τῇ συγγενείᾳ σου auf Grund des Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi u. s. w. zu lesen sein), ὃς καλεῖται τῷ ὀνόματι τούτῳ. Man sieht, woher die Juden die Namen für ihre Kinder zu nehmen pflegten; wenn ihnen nicht des Vaters oder des Grossvaters Namen beliebte, so sahen sie sich in der weiteren Verwandtschaft nach einem andern um. Wie schön, wie hochbedeutsam der Name Johannes auch sein mag, darnach fragen diese Leute nicht: sie halten es für ein Unrecht, die alten Sitten, die alten Traditionen eines Hauses zu verletzen, alles, alles soll in dem alten Geleise weitergehen. Aber Gott der Herr hat ein Neues vor und dieses Kindlein ist berufen, diesem Neuen den Weg zu bahnen, so geziemte sich für dasselbe wohl auch ein neuer, in dem alten Hause ungebräuchlicher Name, und zwar ein solcher, welcher prophetisch das Neue ankündigt, das nun werden sollte. Wie oft hält der Mensch nicht, weil er Gottes Rat nicht kennt, wie diese gutmütigen Leute, etwas für ganz verkehrt und wider-setzt sich in seinem Unverstand dem gnädigen Willen des Allerhöchsten. Elisabeth lässt sie sprechen, sie scheint sie keines Wortes weiter gewürdigt zu haben: da sie nicht mit sich handeln lässt, so wenden sie sich in letzter Instanz an den Vater. In des Vaters Hand liegen die Zügel des Hausregimentes und so wird auch in aller Welt das Recht des Vaters anerkannt, das Kind zu benennen. Eine das beweisende Stelle aus Euripides habe ich aus den Phoenissae eben erst beigebracht, ich verweise noch auf Jon, wo der Pädagog 800 f. fragt:

ὄνομα δὲ ποῖον αὐτὸν ὀνομάζει πατήρ
οἷσθ' ;

und auf Lucianus macrob. gleich im Anfange: ἱστορήσας τοῖς φίλοις, ὅτε ἐτίθεσο τῷ δευτέρῳ σου παιδὶ τοῦνομα. Auch bei den Juden galt das Recht des Vaters, so nannte Abraham den Ismael, Gen. 16, 15, so soll er den Isaak nennen, Gen. 17, 19, vgl. 21, 3. 41, 51 u. 52. Exod. 2, 22. Hos. 1, 4, 6. Matth. 1, 21. An diese höchste Instanz appellieren von der Mutter weg die auf ihren Sinn versessenen Menschen: ἐνένεον δὲ τῷ πατρὶ αὐτοῦ· τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτό. Der Vater soll definitiv entscheiden τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτό. Der Satz ist gut griechisch, auch bei Klassikern steht τό sehr oft vor einem ganzen Satz, vgl. Winer 99; im Neuen Testament kommt es nicht selten so vor, cf. Luk. 9, 46. 19, 48.

22, 2. Act. 4, 21, 22, 30. Die Frage selbst ist auch gut griechisch. Nach Kypke, Kühnöl u. a. soll $\tau\acute{\iota}$ stehen für $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\ \theta\upsilon\omicron\mu\alpha$, allein wir fassen $\tau\acute{\iota}$ besser als Akkusativ und denken, wenn es überhaupt geschehen muss, was mir ganz überflüssig scheint, $\theta\upsilon\omicron\mu\alpha$ hinzu und lassen ihn von $\kappa\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ abhängen. Fein ist das $\acute{\alpha}\nu$ eingeschoben, ohne dasselbe würden sie sagen, wie er ihn genannt wissen wolle, so aber lautet es, wie er ihn etwa genannt wissen wolle, vorausgesetzt, dass er einen darauf bezüglichen Wunsch habe, vgl. Winer 275. Diese Frage legen sie ihm aber nicht durch das Wort vor, sondern sie bedienen sich der Zeichensprache. Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Lyser, Jansen, Maldonat, Lightfoot, Grotius, Wolf, Ewald und Delitzsch lassen sich dadurch verführen zu der Annahme, dass Zacharias nicht bloss stumm, sondern auch taub gewesen sei. Der Evangelist weiss nur von Stummheit; der Engel verkündete ihm nur die Strafe, dass er nicht mehr reden werde, und der Gott, welcher die Strafe von ihm nahm, öffnete ihm nur den Mund, nicht auch die Ohren. Bengel, Michaelis, Paulus, Olshausen, de Wette, Godet meinen, man sei geneigt, Stumme für Taubstumme zu nehmen und sich ihnen durch Zeichen mitzuteilen. Das mag sein, aber wie man durch Zeichen dem Zacharias deutlich machen konnte, dass sein Weib auf dem Namen Johannes bestehe und er nun entscheiden solle, ist nicht zu begreifen. Meyer glaubt, man frage durch ein Zeichen an, weil man mit einem lauten Worte die Elisabeth verletzt hätte; so schone man sie. Allein, wenn sie einen Wink dem Vater gaben, so schonten sie die Mutter nicht mehr, als wenn sie gesprochen hätten, es sei denn, dass sie hinter dem Rücken der Elisabeth winkten. Das wäre aber unwürdig und gemein. Bengel hätte schon auf den richtigen Weg leiten können: er merkt nämlich an: *commodius est muto innuentes videre, quam loquentes audire, quibus non possit loquendo respondere*. Sie stellen sich mit dem Unglücklichen auf gleiche Stufe und geben ihm durch Zunicken ein Zeichen, dass er durch Zunicken erkläre, ob er den Namen, welchen sie wünschen, oder den Namen, welchen Elisabeth fordert, für das Kind bestimmt. Sie verfahren also sehr rücksichtsvoll und zart gegen ihn. Aber der Umstand, dass sie nichts weiter zu thun brauchen, als ihm durch Zunicken ein Zeichen zu geben, dass es jetzt Zeit ist, seinen Willen kundzugeben, beweist, dass er weiss, worum es sich handelt, dass er also die Verhandlungen zwischen der Hausmutter und den Hausfreunden verständnisvoll mitangehört hat. So mit Recht Bleek, v. Hofmann, Keil, Weiss. Zacharias hätte wohl durch Zunicken, Handreichen u. dgl. seinen Willen äussern können, allein ganz sicher wäre das doch nicht gewesen. Es liegt ihm aber unendlich viel daran, dass dieses Kind den Namen empfangen, den Gott durch seinen Engel befohlen hat. Er hat in der harten Kreuzeschule, welche neun ganz Monate gedauert hat, wirklich etwas Tüchtiges gelernt, nämlich unbedingten Gehorsam und freudiges Gottvertrauen. Er fordert ein $\pi\upsilon\alpha\kappa\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$, ein Schreibtäfelchen. Es gab in der alten Welt solche: ein Stück Holz, Elfenbein, Metall, welches mit Wachs überstrichen war. Hier haben wir auf jeden Fall eine Tafel primitivster Art uns zu denken, auf diese schrieb er $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu$ $\text{Ἰωάννης ἐστὶν τὸ ὄνομα αὐτοῦ}$. Einige Aeltere haben dieses $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu$ so ge-

deutet, dass Zacharias, wie er diese Worte niederschrieb, sie auch laut vor sich hinsprach, allein das ist keineswegs richtig. Der Evangelist erzählt ausdrücklich, dass nicht jetzt schon, sondern erst später mit einem Male dem Stummen die Sprache wiedergeschenkt wurde (V. 64). Und λέγων, welches in solchen Verbindungen vielfach vorkommt, heisst: mit Worten folgenden Inhaltes, so schreibt Josephus ant. 11, 2, 2: *κινεῖται πρὸς τὰ δεδηλωμένα καὶ γράφει τὰδε λέγων*, und 11, 4, 7: *ἀντιγράφει τῷ Σισίνῃ καὶ τοῖς ἐταίροις αὐτοῦ τὰδε λέγων*. (Beidemale folgt nun der Wortlaut des Schriftstücks.) Nur wenige Worte schreibt Zacharias in lakonischem Stile. Gut bemerkt Beda zu diesem: *Ἰωάννης ἐστὶν τὸ ὄνομα αὐτοῦ: hoc est, non ei nos nomen imponimus, qui iam a Deo nomen accepit. Habet vocabulum suum, quod agnovimus, non quod eligimus*. Kurz und gut Bengel: *non tam iubet, quam iussum divinum indicat*. Gewiss liegt dieses in dem ἐστὶν: das Kind soll nicht erst einen Namen empfangen, sondern hat schon seinen Namen, ja der Name war schon da, als das Kind, welches ihn tragen sollte, noch gar nicht da war. Es heisst von, ja vor Mutterleibe Johannes. Der Herr hat diesen Namen geboten und da mögen die lieben Freunde reden, was sie wollen, es bleibt bei dem, was der Herr gesagt hat. Keine Begründung giebt Zacharias, warum er diesen neuen Namen in die Familie einführt: er hat das Recht, sein Kind zu benennen, und macht von demselben nun Gebrauch. Diese Erklärung des Vaters macht auf die Leute einen tiefen Eindruck, sie frapirt alle in höchstem Grade: *καὶ ἐθαύμασαν πάντες*. Nach Euthymius, Bengel, Glöckler, Meyer, Ewald u. a. wundern sie sich darüber, dass Zacharias und Elisabeth über den Namen für das Kindlein einig sind. Ich gestehe offen, dass ich darin keinen Grund zum Verwundern finden kann. Sollten die Leute etwa gedacht haben, der Stumme könne auf keine Weise mit seinem Weibe sich benehmen? War nicht bei der Beschneidung dem Kinde auch sein Name beizulegen? Da durften die Hausfreunde doch wohl voraussetzen, dass die Eltern sich auf irgend welche Weise über den Namen verständigt und geeinigt hätten, es sei denn, dass sie wussten, Elisabeth führe das Regiment in dem Hause und frage nicht nach dem Willen ihres Gatten. Irre ich mich nicht ganz und gar, so wunderten sich die Leute nicht über die Uebereinstimmung der Eheleute, sondern darüber, dass sie den Namen Johannes dem Kinde beilegen wollten. Dieser Name schien ihnen nicht zu den Verhältnissen, zu den Umständen, unter welchen dieses Kind empfangen und geboren worden war, zu passen. Man bedenke, Johannes heisst Gotteshuld, Gott-hold; hatte Gott aber den Eltern dieses Kindes in den letzten Monaten sich hold erwiesen? Wohl hatte er die Schmach der Unfruchtbarkeit von ihnen genommen und ihnen in hohem Alter ein Kind, sogar einen Sohn, beschert, allein er hatte dem Vater die Zunge gelähmt, den Mund verschlossen und neun Monate lang ihn unter seiner Strafe dahingehen lassen. Des Herrn Hand lag schwer auf dem Vater des Knaben, seitdem er in Mutterleib empfangen war: wie nahe lag da nicht die Befürchtung, dass der Gott, welcher in diesen letzten neun Monaten seinen Zorn an Zacharias geoffenbart hatte, ihm dieses Kind zu einer Zuchtrute gegeben habe. Wohl steht vorher, dass sie sich über die Geburt

des Johannes gefreut hatten, aber man übersehe nicht, dass dabei steht *αὐτῇ* und nicht *αὐτοῖς*. Der Mutter wegen freuten sie sich, ob des Vaters wegen ist die Frage: möglicherweise können sie damals schon solche Gedanken in ihren Herzen gehegt haben, dass dieses Kind nicht zur Freude und zum Glücke seines Vaters geboren sei. Zacharias sah in dem Kinde, in welchem die Freunde seines Hauses ein Zeichen des Zornes Gottes erkennen wollten, ein Zeichen seiner Gnade. Wir erblicken unsrerseits in diesem Namen ein Zeichen des Glaubens, welcher in der Seele des Priesters den anfänglichen Unglauben überwunden hat. Er glaubt, obgleich der Augenschein dagegen ist, er glaubt auf Hoffnung. Trotzdem dass Gottes Hand ihn an seinem Leibe so schwer geschlagen hat, zweifelt er nicht an seiner Huld und Gnade: er ist fest überzeugt, dass er ihm hold ist und dass er durch diesen seinen Sohn seine Huld dem ganzen Volke bezeugen will. Der ungläubige Zacharias ist zum entschiedenen Glauben hindurchgedrungen, der Fluch des Unglaubens ist hinweggenommen: diese Worte: *Ἰωάννης ἐστὶν τὸ ὄνομα αὐτοῦ* sind ein unwidersprechliches Zeugnis seines grossen Glaubens. Ist aber die Stummheit Gottes Strafe gewesen für den Unglauben, so ist, da der Unglaube gewichen ist, auch die Stunde da, in welcher des Unglaubens Strafe abgenommen werden kann, ja muss. *Ἀνεφύθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχοῆμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ*. Ein Zeugma liegt hier vor, denn der gelehrte Elsner ist hier einmal recht verkehrt, wenn er nach *παραχοῆμα* ein Komma setzt und das Komma nach *αὐτοῦ* tilgt, damit er die folgenden Worte *καὶ ἐλάλει εὐλογῶν κτλ.* noch hinzunehmen kann. Kühnöl, de Wette, Bleek, Meyer, v. Hofmann, Keil thun das ohne weiteres, hat doch selbst Winer S. 548 nichts dagegen. Das Zeitwort passt nur zu *στόμα*, ängstliche Abschreiber haben deshalb hin und wieder vor *ἡ γλῶσσα* das Wort *ἐλώθη* aus Mark. 7, 35 eingerückt. Zacharias empfängt also sofort die Sprache wieder. Origenes sagt: *statimque ut stilus impressus est cerae, lingua, quae prius fuerat vincta, laxata est*: wir würden ihn aber missverstehen, wenn wir denken wollten, dass während des Schreibens der Mund ihm aufgegangen sei, er will nur recht scharf hervorheben, dass auf das Schreiben die Oeffnung des Mundes sofort folgte, und versieht sich dabei etwas im Ausdrucke dieses Gedankens. Paulus und alle diejenigen, welche in dem Verstummen des Priesters eine Strafe sehen, welche er sich selbst auferlegt hat, können natürlich alles auf das Einfachste natürlich erklären. Er hatte nun nach seinem eigenen Urtheile lange genug gebüsst und bediente sich wieder seiner Sprachwerkzeuge. Die, welche mit Bahrdt und dem alten Bauer die plötzliche Verstummung auf einen Schlagfluss zurückführen, welcher den Priester in dem Tempel traf, berufen sich gerne auf den stummen Sohn des Krösus, von welchem Aulus Gellius 5, 9 § 1 f. erzählt: *mutus adeo et elinguis diu habitus est. Cum vero in patrem eius, bello magno victum, et urbe, in qua erat, capta, hostis gladio educto, regem esse ignorans, invaderet: diduxit adolescens os, clamare nitens, eoque nisu atque impetu spiritus vitium nodumque linguae rupit, planeque et articulate elocutus est, clamans in hostem, ne rex Croesus occideretur*. Vgl. Herodot. 1, 85. Valerius Maximus bringt noch zwei Beispiele bei, 1, 8, ext. 3: *Nausimenis enim Atheniensis uxor, cum filii*

ac filiae suae stupro intervenisset, inopinati monstri perculsa conspectu, et in praesens tempus ad indignandum et in posterum ad loquendum obmutuit. Und ib. 4: *Aegles Samius athleta mutus, cum ei victoriae, quam adeptus erat, titulus et praemium eriperetur, indignatione accensus, vocalis evasit.* Allein die Erzählung weiss nichts von einer tiefen Gemütserschütterung des Stummen: mit fester Hand hat er soeben erst, Allen lesbar, auf ein Täfelchen seinen Willen niedergeschrieben. Lange meint, da seine Seele von dem Vorwurfe, der sie so lange gedrückt habe, frei geworden sei, so sei demgemäss auch die Zunge gelöst worden. Ich weiss damit aber nichts anzufangen, denn die Erfahrung lehrt, dass der Leib von einem Schaden nicht erlöst wird, wenn schon die Seele ihrer Sünde los geworden ist. Der Evangelist — darüber kann kein Zweifel obwalten — will ein Wunder berichten, worüber bis auf die Genannten alle neueren Ausleger enig sind. Wir fragen nicht, wie konnte solches geschehen, denn wir glauben an einen lebendigen, persönlichen Gott, welcher dem Menschen nach seinem Wohlgefallen den Mund so zu schliessen versteht, dass keine menschliche Kunst ihm denselben wieder öffnet, und der den geschlossenen Mund zu seiner Zeit auch wieder so öffnen kann, dass er recht und fliessend redet. Wir fragen nur, warum gerade an dem Beschneidungstage dieses Wunder geschah. Calvin hat darüber schon gesonnen. *Deus natalem prophetae sui restituta patri lingua nobilitat: neque enim dubium est, quin beneficium hoc eo fine et consilio in diem illum distulerit, ut hominum oculos in Joannem converteret.* Ich glaube nicht, dass der Reformator hier das Richtige getroffen hat: Gott thut keine epideiktischen Wunder. Der alte Lyser erinnert viel besser daran, dass der Engel, welcher dem Zacharias verkündigte, dass ihm ein Sohn geboren werden solle, den er Johannes zu nennen habe (V. 13), gesagt hat, dass er stumm sein solle, bis dass dies alles geschehen sei (V. 20). Jetzt wird alles erst erfüllt, jetzt wird ja das Kindlein erst genannt. Da Zacharias die Probe bestanden und in dem allerletzten Punkte auch seinen unerschütterlichen Glaubensgehorsam bewiesen hat, so hört die Strafe des Unglaubens auf. Er ist gesühnt. Gott handelt also nach seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, wenn er ihm jetzt die Sprache wieder giebt. Die Sprache, welche Gott wiedergeschenkt hat, wird sofort in den Dienst des Gottes, der allein Wunder thut, hineingestellt: *καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν.* Theophylactus, Euthymius, Olshausen, de Wette, Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. glauben, dass dieses *εὐλογεῖν* in dem Lobgesange enthalten sei, welcher von V. 68 an folgt. Ich vermag ihnen nicht beizustimmen und habe in Weiss einen namhaften Vorgänger. Der Lobgesang erscheint als ein ganz selbständiges Stück mit Vor- und Nachrede und es ist schlechterdings kein Grund anzugeben, warum der Evangelist denselben nicht an diese Worte *καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν* hätte anschliessen können. Der Bericht über das, was bei der Beschneidung sich zutrug, wäre dadurch nicht unterbrochen, sondern nur einheitlicher, zusammenhängender, geschlossener geworden. Zacharias pries Gott jetzt, sein Preis war gleichsam nur ein Probieren des Instrumentes, ob es auch seine Schuldigkeit thue, ein Präludium zu dem grossen Lobgesang, welchen er hernach anstimmen wollte. Wir werden uns nicht

irren, wenn wir annehmen, dass dieses εὐλογεῖν sich mehr auf die persönlichen Erlebnisse und Erfahrungen bezog. Jetzt werden wohl die Nachbarn und Verwandten erfahren haben, was er in dem Tempel für eine Erscheinung gehabt hatte und wie es sich mit seiner Verstummung verhielt. Keine Anticipation ist es also, wenn der Evangelist nun berichtet: καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοὺς περιοικοῦντας αὐτοὺς καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὄρεινῃ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα, sondern er hält ganz streng die consecutio temporum inne. Furcht ist das Gefühl, welches die Anwesenden, die um Zacharias und Elisabeth (denn diese sind unter den αὐτοὺς verstanden) Herumwohnenden (περιοικεῖν kommt mit dem Akkusativ auch bei Klassikern vor, vgl. Herodot 5, 78. Xenophon, Anab. 5, 6, 16¹), die Nachbarn überkam. Dieser φόβος lässt sich nicht mit Kühnöl in eine admiratio verwandeln; er ist auch ganz gerechtfertigt, denn sie erkennen die gewaltige Hand Gottes, welche an dem Zacharias sich verherrlicht hat, die ihn geschlagen und wieder geheilt, erniedrigt und wieder erhöht hat. *Timor hic, cuius meminit Lucas, sagt Calvin sehr wahr, ex sensu divinae potentiae manavit: sic enim reverenter consideranda sunt Dei opera, ut serio nos afficiant. Nec vero Deus ludit in suis miraculis, sed hominum sensus, quos torpere cernit, excitat.* Doch macht die Furcht diese Leute nicht sprachlos: sie besprechen sich wohl jetzt schon gruppenweise über das, was sie gesehen und gehört haben, und was sie jetzt hier besprechen, das besprechen sie auch draussen, das bleibt der Gegenstand ihrer Gespräche für lange Zeit. Das Zeitwort διελαλεῖτο kann beides sagen, es wurde gegenseitig, unter einander besprochen, was Meyer mit Verweis auf Polybius 1, 85, 2. 9, 32, 1 vorzieht, und es wurde ruckbar, was die Vulgata, Luther, Bleek u. a. wollen. Man darf das Wort wohl hier in beiderlei Verstand nehmen. Wenn aber Meyer mit der Vulgata ῥήματα hier gleich Worte, Reden fasst, d. h. Erzählungen, deren Inhalt diese Vorgänge waren, so ist er allzu penibel und wird dadurch steif und gezwungen. Wir pflichten Luther bei, welcher ῥήματα mit Geschichten überträgt, was Calvin, Kühnöl, de Wette, Bleek, v. Hofmann, Keil auch billigen. Wir haben nicht notwendig, auf den hebräischen Sprachgebrauch von רָבַר zurückzugehen, in dem Neuen Testamente kommt ῥήμα Act. 5, 32 ebenso wieder vor. Auf dem Gebirge Juda, in welchem Zacharias wohnte, bildeten diese Begebenheiten auf lange Zeit das Tagesgespräch καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούοντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν. Das τιθέναι ἐν τῇ καρδίᾳ, welches dem hebräischen שִׁים עַל לֵב 1 Sam. 21, 12 vollständig entspricht, ist auch gut griechisch, so redet Homer von einem τιθέναι εἰς νόον (Il. 13, 732), εἰς βουλὴν (Il. 17, 470), ἐπὶ φρεσὶ (Il. 1, 55) und τιθέναι ἔπος ἐν φρεσὶ (Od. 11, 146). Die, welche die Erzählungen jener hörten, die der Beschneidung des Johannes beigewohnt hatten, waren also keine vergesslichen Hörer, sondern überlegten, bedachten alles in ihrem Herzen. Sie erkannten, dass es etwas ganz Ausserordentliches sei, dass Gott mit diesem Kinde etwas ganz Besonderes vorhabe. Sie sprachen ihres Herzens Sinne und Gedanken in dem Worte aus: τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται. Das τί ist ganz an seinem Platze, wie auch Act. 12, 18 τί ἄρα ὁ Πέτρος ἐγένετο, und ist nicht ohne

weiteres mit *τίς* zu identificieren. Bornemann verweist auf Schäfers Bemerkung (Melet. critic. p. 98: *Graeci dicunt et πάντα γίνονται et παντοῖος s. παντοδαπὸς γίνονται, si quis metu aliove πάθει percussus alias ex aliis formas induit*) und verweist auf Horatius sat. 1, 6, 55: *post hunc Varius dicere quid essem*, wozu Heindorf erinnert, dass *quid* gleich *qualis* sei. Auch ἄρα ist klassisch, *quae cum ita sint, rebus ita comparatis* (Winer 394) darf man von diesem Kindlein etwas Grosses, Aussergewöhnliches erwarten. Die wunderbaren Vorgänge bei seiner Empfängnis und Beschneidung lassen viel ahnen, eröffnen eine grossartige Perspektive. Die folgenden Worte: καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ, denn das γὰρ wird durch den Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi und Cantabrigiensis geschützt, werden entweder als Worte der verwunderten Hörer oder als Worte des Evangelisten genommen. Storr, Kühnöl, Paulus, Rettig, Gelpke, Ewald, v. Hofmann treten für die erstere Auffassung sehr entschieden ein. „Aber überflüssig und dem Affekte ihrer Frage wenig angemessen,“ sagt Meyer, „wäre im Munde jener Leute diese reflektierende Grundanführung gewesen.“ Diese Instanz zu beseitigen, hat v. Hofmann nicht versucht, er sucht nur den Einwand zu widerlegen, dass dann εἶσιν statt ἦν geschrieben sein müsste. Auf die Hand des Herrn, welche in dem Lebensanfang mit Johannes gewesen, auf die bisherigen Begebenheiten sollen sie zurückblicken und darauf die Erwartung stützen, dass dies Kind, bei dessen Lebensanfang es so wunderbar zugegangen ist, ein wunderbares Leben vor sich liegen habe. Ich möchte nicht mit Keil sagen, dass jene Grundlage zu diesem Schlusse nicht breit genug sei; ich stosse mich an der Reflexion und würde, wenn γὰρ nicht zu gut bezeugt wäre, lieber mit Rettig nach καὶ ein Kolon setzen und die Worte: χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ als eine weitere Meinungsäusserung anderer Leute betrachten. Calvin sagt schon: *quod dicit Lucas, manum Dei fuisse cum eo, sensus est, multis modis conspicuam fuisse Dei gratiam, quae palam ostenderet, non fore hominem gregarium*. Er fasst die fraglichen Worte demnach als eine Bemerkung des Berichterstatters. Glöckler, de Wette, Meyer, Godet, Bleek, Keil u. a. schliessen sich ihm an. Er will sagen, dass die Leute, welche Grosses von diesem Kinde erwarteten, sich nicht täuschten, denn auch die Hand des Herrn war mit ihm. Χεὶρ κυρίου ist mit Calvin zu sprechen eine *figurata locutio, quae exprimit, non secus patefactam esse virtutem Dei, quam si palam conspecta esset eius manus, ut Deum praesentem agnoscere civis promptum foret*. Das καὶ soll nach Meyer anzeigen, dass der Machtbeistand Gottes sich als den ominösen Erscheinungen entsprechend erkennen liess. Die Hand Gottes — damit werden wir wohl den Sinn dieser etwas dunklen Worte richtig getroffen haben — liess also von dem Kinde nicht ab, sondern waltete augenfällig über ihm. Die Leute hörten von diesen wunderbaren Vorgängen nicht in demselben Augenblicke, sondern allmählich sprachen sich dieselben erst im ganzen Gebirge Juda herum, und da konnten sie immer noch fragen: Was wird aus dem Kindlein werden, denn die Hand Gottes, welche dasselbe wunderbar in's Leben hereingeführt hatte, erwies sich durch sein rasches, fröhliches Gedeihen so, dass jedermann es Wunder nehmen musste.

Preisend hatte Zacharias seinen Mund aufgethan: das Band seiner

Zunge war gelöst. Was Wunder, dass sein Mund sich noch einmal weit aufthut! Er hat so lange geschwiegen und in dieser langen Zeit ist sein Herz immer mehr mit Staunen und Verwunderung, mit Anbetung und Frohlocken erfüllt worden. Gebrochen ist der Bann, mit unaufhaltsamer Gewalt stürzt nun hervor, was in den Tiefen seines Herzens seit langer Zeit schon gewogt hat. Ich kann nicht mit Kühnöl annehmen, dass Zacharias später einmal dieses Lied komponiert habe, kann auch nicht mit Glöckler diese Meinung wie die entgegengesetzte, dass der Priester an dem Tage der Beschneidung dieses Opfer seines Herzens und seiner Lippen dargebracht habe, für gleich möglich halten. Nach dem Evangelisten bildet dieses Lied die Krone des Beschneidungsfestes. Es wird förmlichst eingeleitet, so dass man mit Weiss auf den Gedanken kommt, der fleissige Sammler habe hier aus zwei verschiedenen Quellen geschöpft, die eine habe das, was wir von V. 57—66 lesen, die andere aber ausschliesslich, oder doch wenigstens hauptsächlich, den Lobgesang enthalten. Es würde sich dann auch sehr gut der Epilog: καὶ γὰρ χεῖρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ als Abschluss eines ganzen Abschnittes fassen lassen. Der Prolog lautet: καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων. Sehr richtig bemerkt Calvin, dass die Phrase ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου aussage: *donari uberiore spiritus gratia servos Dei, quatenus tamen alias vacui non erant. Sic prophetis datum esse spiritum legimus: non quod per intervalla ipso carerent, sed quia eius vis se plenius in illis exseruit, quoties ad munus suum peragendum quasi Dei manu in lucem producti sunt. Itaque notanda est duorum membrorum connexio, quam ponit Lucas, quod repletus sit spiritu sancto et prophetaverit. Significat enim tunc praeter morem divinitus fuisse afflatum, ut non loqueretur humanitus quasi privatus quispiam, sed coelestem tantum doctrinam proferret.* Das Letzte bedarf einer kleinen Korrektur, wenn man *doctrina* streng fasst von lehrhaftem Vortrage. Wir geben dem Reformator nicht ganz recht, dass er προφητεύειν hier in weiterem Sinne nimmt, obgleich sich auch Meyer auf seine Seite schlägt. Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass in den paulinischen Briefen προφητεύειν in jenem weiteren Sinne vorkommt, doch hier wird es am besten in dem engsten genommen. Zacharias weissagt in der That, er redet von der Zukunft seines Sohnes und des Herrn, dem er den Weg bereiten sollte. Auch dieses Lied enthält Strophen, eine jede besteht wieder aus drei Versen. Fünf Strophen sind zu unterscheiden. Die erste preist den Gott Israels, der endlich durch das Horn aus dem Hause Davids seinem Volke Erlösung bereitet hat (V. 68 u. 69); die andere betont, dass er dies gethan hat nach seiner Verheissung aus Mitleid mit den Vätern und um seines Bundes willen (V. 70, 71, 72); die dritte erinnert an den Eid, den er dem Abraham wegen des Friedens und des Heils seiner Kinder geschworen hat (V. 73, 74, 75); die vierte Strophe wendet sich zu dem Kindlein Johannes, dem Vorläufer des Messias, welcher die rechte Heilserkenntnis vermittelt (V. 76 u. 77); die fünfte und letzte Strophe lenkt wieder zu dem Grösseren zurück, in welchem der Aufgang aus der Höhe erschienen ist, der mit seinem Lichte die Finsternis überwältigen soll (V. 78 u. 79). Wie der Lobgesang der Maria nach Ausdruck und Inhalt in dem Alten Testament

seinen Grund hat, so ist auch dieser fast nur aus alttestamentlichen Stellen zusammengesetzt. Er unterscheidet sich aber von dem Magnifikat der Maria nicht bloss dadurch, dass er länger und bewegter ist, sondern vielmehr dadurch, dass er erstens nicht bloss den Herrn, sondern auch den Vorläufer feiert, dass er zweitens die messianische Zeit mit ihrem Heile schon in voller Gegenwart schaut und dass er drittens den priesterlichen Charakter überall festhält.

Εὐλογητός κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, so beginnt der Lobgesang; an der Tonstelle steht *εὐλογητός*, zu welchem ein *ἔστω* oder *εἴη* auf jeden Fall zu ergänzen ist, denn Zacharias will nicht allein den Namen des Höchsten erheben, sondern durch seinen Lobgesang Psalter und Harfe bei den Kindern Israel erwecken. Der Ton, welcher durch das ganze Lied mächtig hindurchtönt, wird klar angegeben. Gelobt, gepriesen soll werden der *κύριος*, der Gott in dem Himmel, denn er ist es ja, der das alles gewirkt hat, was seine Seele mit Freude und Wonne erfüllt, der Gott Israels. Diese Bezeichnung Gottes stammt aus dem Alten Testamente, Ps. 41, 13 heisst es: *εὐλογητός κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ*, so wieder 72, 18 u. 106, 48. 1 Sam. 25, 32. 1 Reg. 1, 48. 8, 15 u. ö., und hat ihren Grund in der alttestamentlichen Offenbarung. Der grosse Gott Himmels und der Erde, der über allen Völkern waltet, hat aus dieser Völkermenge ein Volk sich auserwählt, um mit demselben in ein ganz besonderes Verhältniss zu treten und seinen Bund zu schliessen. Er gehört in specie Israel an und hütet es wie den Apfel in dem Auge. Man hat sich mehrfach daran gestossen, dass Gott, welcher in Christo aller Welt mit seiner heilsamen Gnade erscheint, hier diesen partikulären Namen empfängt, und hat den Sänger als einen beschränkten Israeliten gebrandmarkt. Calvin beseitigt das alles schon: *cur Deum Israel nominet, cuius imperio subest totus mundus, ex contextu melius patebit: nempe quia semini Abrahæ specialiter promissus fuerat redemptor. Quia ergo Deus tantum in una gente foedus suum deposuerat, de quo verba facturus est Zacharias, merito nomen gentis illius exprimit, cui proprie vel saltem primo loco destinata erat salutis gratia.* Zacharias übersieht nicht, wie aus V. 79 erhellt, die Bestimmung des Messias für alle Welt, auch für die Heiden, aber er hat ganz recht, sein Lied an den Gott Israels zu adressieren, denn er will preisen, dass der Herr sein Wort einlöst. Dieses hatte er aber nicht allen Völkern, der gesamten Menschheit, sondern in Sonderheit und Ausschiesslichkeit dem Volke Israel gegeben. Der Gott Israels ist der Gott der Offenbarung und da er eine neue Gottesoffenbarung rühmen will, so ist der Gott Israels der Gott seines Ruhmes. Was er zu lob-singen hat, giebt der zweite Vers in ganz allgemeinen Umrissen gleich an, *ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ*. Ursprünglich heisst *ἐπισκέπτεσθαι* nichts weiter als nach etwas sehen, ein Einsehen von etwas nehmen, die Septuaginta überträgt *ἑλθεῖν* damit, welches bald ein gnädiges Einsehen, wie Ps. 65 10 (9). Gen. 21, 1. 1 Sam. 2, 21, bald aber auch ein richterliches, Ps. 59, 6 (7). Jerem. 9, 24 (25). 27, 8 bezeichnet. In dem Neuen Testament wird es nur von einer gnädigen Heimsuchung verstanden, wie hier und V. 78, Luk. 7, 16 (19, 44). Act. 7, 23. 15, 14, 36.

Matth. 25, 36 u. 43. Ebr. 2, 6. Jac. 1, 27, wenn es nicht wie Act. 6, 3 nur ein Umsehen nach etwas bedeutet. Glöckler verbindet ohne Umstände τῷ λαῷ αὐτοῦ mit diesem ἐπεσκέψατο, allein das geht nicht an, denn dieses Wort regiert nie den Dativ, sondern allemal den Akkusativ. Grotius, Baumgarten-Crusius, Bleek, v. Hofmann, Keil wollen es gleichfalls hier nicht ohne Objekt dulden und entlehnen von λαός den entsprechenden Kasus. Ich glaube nicht, dass dies notwendig ist. Da der Ton darauf liege, was Gott an seinem Volke gethan habe, behauptet v. Hofmann, müsse eine solche Ergänzung vorgenommen werden: allein lässt es sich nicht so denken, dass der Lobgesang in aufsteigender Linie sich bewegt, dass Gott sich erhebt, um erst Einsicht zu nehmen, um die Dinge auf Erden sich anzusehen, und sich dann entschliesst, jetzt das Heil Israels zu bereiten? Ich schliesse mich daher Meyer an und fasse ἐπεσκέψατο absolut. Man könnte vielleicht mit Berufung auf Matth. 25, 36 u. 43 dieses ἐπισκέπτεσθαι von dem Einsichtnehmen eines Arztes oder eines Freundes, welcher einem Kranken Hilfe oder Trost bringen will, verstehen, wonach es auf einen Notstand hindeutete, welchem Gott (vgl. Act. 6, 3) abzuhelpen gesonnen ist. Allein dieser Gedanke ist mir etwas zu gesucht. Derselbe resultiert übrigens, wie Calvin bereits richtig erkannt hat, aus dem ἐπεσκέψατο schon von selbst. *In verbo visitandi subest tacita antithesis*, wendet Gott sich zu, so hatte er sich vorher abgewandt, und da wir nur, wenn sein Angesicht über uns leuchtet, des Glückes uns freuen können, so war der Zustand der Welt und des Volkes Israel also ein sehr trauriger, verlorener. *Eo calamitatis delapsi erant et tanta malorum congerie obruti, ut nemo a Deo respici putaret.* Gott hat dreingesehen καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ. Das Wort λύτρωσις, welches in der profanen Gräcität nur hin und wieder, wie z. B. bei Plutarch Arat. c. 11 (εἰς λύτρωσιν αἰχμαλώτων) vorkommt, ist in der Septuaginta schon im Gebrauch, meist wird פִּדְיוֹת damit wiedergegeben, so Ps. 111, 9. 130, 7.

Die Etymologie des hebräischen und griechischen Wortes ist ganz dieselbe, beide Worte besagen von Haus aus nichts Anderes als Loskaufung, Lösung durch ein λύτρον, ein ἀντίλυτρον. Es liegt also der λύτρωσις die Vorstellung zu Grunde, dass der, an welchem sie geschieht, sich in den Händen seiner Feinde, in Gefangenschaft befindet. Welcher Art sich Zacharias die Gefangenschaft Israels dachte, ist aus diesem Lobgesange klar zu erkennen. Es wird ja später von einer Errettung von dem Feinde, aus der Hand derer, die das Volk hassen (V. 71), geredet und diese Errettung wird dann als eine solche geschildert, welche dem Volke, das die Errettung in der Vergebung der Sünden erkennt (V. 77), gestattet, Gott fortan zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit (V. 74 f.). Wir sehen, Zacharias schaut äussere und innere Erlösung zusammen; er erwartet, dass das Volk, wenn es durch Gottes Gnade aus der Hand der Fürsten dieser Welt, die es seiner Freiheit beraubt haben und aussaugen, errettet wird, zu gleicher Zeit auch aus der Hand des Fürsten dieser Welt erlöst wird, der es auch seiner Freiheit beraubt hat und der sein Herzblut ihm aussaugt. Die äussere und innere Wiedergeburt des Volkes fallen nach seinen Anschauungen und Erwartungen zusammen. Wir wun-

dern uns nicht, dass er dieses Glaubens ist, dass er beides noch mit einander identifiziert: er wäre nicht mehr er selbst, wenn er hier unterscheiden wollte. Vergessen wir doch nicht, dass der Kleinste im Reich Gottes grösser ist als Johannes, der beste und grösste aller alttestamentlichen Propheten, und dass wir, dem entsprechend, von dem Vater desselben nicht ein neu-, sondern nur ein alttestamentliches Glaubensbekenntnis erwarten dürfen. Die Korrektheit seines Glaubens darf nicht an dem Prüfstein des Neuen Testaments, sondern einzig und allein an dem des Alten Testaments gemessen werden. Wie steht es aber mit den Propheten, welche hier in Frage kommen? Es ist ein Homologumenon bei allen neueren Theologen, dass dieselben die erste und zweite Anknüpfung des Herrn in einander schauen, d. h. sie unterscheiden nicht zwischen dem Herrn, der da in Niedrigkeit kommt, um sein Volk lediglich von seinen Sünden zu erlösen, und dem Herrn, der da wiederkommt in grosser Kraft und Herrlichkeit, um seinen Treuen das Reich seines Vaters zu bescheiden. Die innere Läuterung und die äussere Verklärung, die Erlösung von der Sünde und die Erlösung von allem Uebel erscheinen bei ihnen als ganz gleichzeitige Akte des Gottes Israels. Sie hatten um so mehr Grund dazu, als bei der ersten Erlösung, welche der Gott Israels seinem Volke bereitet hatte, beides auf das Engste mit einander verbunden war. Die Kinder Israel waren aus dem Diensthause Aegyptens durch den starken Arm ihres Gottes herausgeführt und aus der Hand ihrer leiblichen Feinde errettet worden und zugleich hatte der treue Gott seinen Bund mit ihnen in der Wüste geschlossen und durch die Rute Mosis sie gezüchtigt zur Gerechtigkeit. Die Erlösung, welche in den Zeiten der Väter geschehen ist, gilt in dem ganzen Alten Testamente als ein Vorbild, als eine faktische Weissagung von der Erlösung, welche der Messias ausführt. Beide Aussagen ἐπεσκέψατο und ἐποίησεν λύτρωσιν sind durch ein καί in der schlichtesten Weise verbunden, es hätte statt καί auch ein bestimmtes ἢ stehen können. Porro, sagt Calvin schon sehr richtig, haec Dei visitatio, cuius meminit Zacharias, tamquam causa et principium redemptionis ponitur. Bengel schliesst sich ihm an mit seiner kurzen Note: *invisit, ut faceret*. Man übersehe aber die Aoriste nicht: Zacharias redet von der grossen Heilthat Gottes nicht als einer zukünftigen oder jetzt erst geschehenden, sondern als einer, die bereits in der Vergangenheit liegt, also vollendet ist. Luther hat das schon in's Auge gefasst: „Der gute Mann redet hier von den Sachen, als sei es bereits geschehen, da er spricht: Er hat besucht und erlöst sein Volk. Denn er ist's so gar gewiss; so war auch das Kind Johannes vorhanden, welcher die Erlösung sollte anfangen, wie ihm der Engel verheissen hatte (V. 17). Diese Verheissung wusste er, dass sie ihm nicht würde lügen.“ Seit vollen vier Jahrhunderten war in Israel die Prophetie erloschen; seitdem Maleachi verstummt war, hatte keine Stimme der Weissagung die Verheissungen Gottes durch den Mund seiner heiligen Propheten aufgefrischt und bestätigt. Zum ersten Male erschallt jetzt wieder eine prophetische Stimme! Und siehe, sie tastet nicht unsicher umher, um sich zurecht zu finden; sie setzt nicht leise und schwach ein, um das entwöhnte Ohr nicht zu beleidigen: sicher und fest, laut und gewaltig ist ihre Sprache.

Doch Zacharias weiss mehr, als dass der Gott Israels jetzt ein gnädiges Einsehen genommen und Erlösung seinem Volke bereitet hat; er weiss auch, auf welche Weise er diese Erlösung beschafft. Der dritte und letzte Vers der ersten Strophe giebt darüber Aufschluss: καὶ ἡγείσεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν (τοῦ hat der textus receptus, allein es ist zu streichen, da es im Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis nicht gefunden wird) οἴκῳ Δαυίδ (τοῦ schiebt derselbe Text hier wieder ein, ich tilge es aber auch, weil es im Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis fehlt) παιδὸς αὐτοῦ. Ein κέρας σωτηρίας schaut also Zacharias, das will aber nicht sagen, was Meyer noch annimmt, ein Rettungshorn, eine starke, mächtige Rettung, sondern ein Horn, dem Rettung innewohnt, eignet, denn σωτηρίας ist nicht ein genitivus appositionis, sondern ein genitivus proprietatis oder effectus, wie Calvin, Glöckler, Godet, v. Hofmann, Weiss, Keil schon richtig erkannt haben. Dieses Horn beweist sich als ein wahrhaftiges Horn dadurch, dass es σωτηρία schafft. Es ist die Frage, worauf dieses κέρας anspielt. Nösselt war mit den beiden hergebrachten Meinungen, dass es entweder auf die Hörner des Altares oder auf die Hörner der Vierfüssler zurückgreife, nicht zufrieden und verteidigte mit Eifer und Gelehrsamkeit die Ansicht, dass κέρας ein Horn am Helme sei. Nun ist nicht zu leugnen, dass sich nicht bloss im Mittelalter, sondern auch im Altertume an den Helmen der Krieger Kegel befinden, welche in die Höhe oder nach den Seiten hin streben, um die Schwertstreiche des Feindes aufzufangen und unwirksam zu machen: allein den Beweis, dass solche Helmzieren bei den Juden gebräuchlich waren und dass in dem Alten Testamente an diese gedacht sei, wenn von Hörnern bildlich geredet wird, ist er schuldig geblieben. Jensius, Fischer, Paulus glauben, dass auf die Hörner des Brandopferaltares hier angespielt werde. Diese Spitzen, welche in der Septuaginta Exod. 21, 2 und Ps. 118, 27 auch κέρατα genannt werden, erfasste Adonia, als er sich vor Salomo fürchtete (1 Reg. 1, 50 f.), ebenso Joab (1 Reg. 2, 28), da sie ein Asyl gewährten. Hiernach würde Zacharias Gott preisen, dass er jetzt gleichsam einen Gnadenstuhl hergerichtet hat, zu welchem ein Jeder fliehen kann, wenn seine Sünden und Missethaten ihn in Todesfurcht setzen, um Vergebung zu erlangen. Wir leugnen nicht, dass es für einen Priester ganz schicklich wäre, wenn er an die Hörner des Brandopferaltares gedächte; allein passt diese Vorstellung in den Zusammenhang? Die Hörner des Altares verliehen nur einen sehr unsichern Schutz, wie jene Stellen aus dem ersten Buche der Könige uns lehren, und hebt der heilige Sänger in dem Folgenden dies Moment hervor? Der Messias wird nicht sowohl als die Macht gepriesen, welche die Seinen in Schutz nimmt gegen ihre Widersacher, als vielmehr als die Macht, welche die Feinde zerschmettert. Wir stellen deshalb nicht mehr mit Theophylactus, Euthymius und Bleek diese Anschauung mit zur Wahl, sondern kehren zu der Ansicht zurück, welche die älteste ist und sich schon bei Origenes findet, denn dieser paraphrasiert: *venit enim Dominus Jesus, fortis in proelio, destruere omnes inimicos nostros, ut nos de insidiis eorum liberaret.* Ambrosius, Beda, Luther, Calvin, Grotius, Bengel, Kühnöl, Glöckler, Olshausen, de Wette, Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. folgen. Das Horn erscheint wie

bei den Klassikern, man erinnere sich an Horatius, der *carm.* 3, 21, 18 f. singt:

*addis cornua pauperi,
Post te neque iratos trementi
Regum apices neque militum arma,*

so auch im Alten Testamente vielfach als „das Emblem wehrhafter Kraft und sieghafter Herrschaft“. So sagt Delitzsch zu Ps. 132, 17. Daniel schaute einen Widder mit zwei und einen Bock mit einem Horn (8, 3 u. 5); ein Tier mit zehn Hörnern (7, 7) und die zehn Hörner bedeuteten zehn streitbare Könige (V. 24); der Apokalyptiker aber einen Drachen mit sieben Häuptern und zehn Hörnern (12, 3), dann ein Meertier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern (13, 1) und schliesslich das Reittier der grossen Hure ebenfalls mit sieben Köpfen und zehn Hörnern (17, 7). Von Ephraim und Manasse weissagt Moses: *κέρατα μονοκέρωτος τὰ κέρατα αὐτοῦ, ἐν αὐτοῖς ἔθνη κερατιεῖ ἅμα ἕως ἀπ' ἄκρον γῆς* (Deut. 33, 17). Bei Amos brüsten sich die übermütigen Israeliten: *οὐκ ἐν τῇ ἰσχύϊ ἡμῶν ἔσχομεν κέρατα* (6, 13), und in den Klageliedern jammert Jeremias: *συνέκλισεν ἐν ὀργῇ θυμοῦ αὐτοῦ πᾶν κέρας Ἰσραὴλ* (2, 3), nachdem er vor Kurzem erst frohlockt hatte: *κατεάχθη κέρας Μωάβ* (Jerem. 48, 25). Hanna, Samuels Mutter, lobsingt: *ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου, ἐπλατύνθη ἐπ' ἐχθρούς μου τὸ στόμα μου* (1 Sam. 2, 1) und hofft: *ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ* (V. 18). Gottes Volk erwartet: *ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου ὑψωθήσεται τὸ κέρας ἡμῶν* (Ps. 89, 17) und *ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου* (Ps. 92, 10), denn Gott verspricht ihm: *ἐν τῷ ὀνόματί μου ὑψωθήσεται τὸ κέρας αὐτοῦ* (Ps. 89, 24) und: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνατελεῖ κέρας παντὶ τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ* (Ezech. 29, 21). Dem Gerechten gilt das Wort der Verheissung: *τὸ κέρας αὐτοῦ ὑψωθήσεται ἐν δόξῃ* (Ps. 112, 9); er erfährt Gottes Hilfe und spricht zu ihm mit David voll inbrünstigen Dankes und fröhlicher Zuversicht: *ὑπερασπίσθης μου καὶ κέρας σωτηρίας μου* (2 Sam. 22, 3 u. Ps. 18, 2), denn Gott vernichtet alle seine Feinde, *ἕως σήμερον συνέτριψεν αὐτῶν κέρας* (Sir. 48, 7) und beweist seine Allmacht *ἀννῳᾶσαι κέρας λαοῦ αὐτοῦ* (V. 5). Der Hymnus des Volkes heisst: *καὶ ὑψώσει κέρας λαοῦ αὐτοῦ* (Ps. 148, 14), denn der treue Bundesgott hat gesprochen: *τοὺς ἱερεῖς αὐτῆς ἐνδύσω σωτηρίαν καὶ οἱ οἶσοι αὐτῆς ἀγαλλιάσει ἀγαλλιάσονται. ἐκεῖ ἐξανατελῶ κέρας τῷ Δαβὶδ, ἡτοίμασα λόγχην τῷ χριστῷ μου* (Ps. 132, 16 f.). Offenbar schwebt diese alttestamentliche Stelle dem Sänger vor. Er schaut jenes Horn, welches dem Volke Israel nicht bloss Schutz verleihen, sondern vielmehr den vollständigen Sieg verschaffen soll über alle seine Feinde, jetzt hervorwachsen. In der zu Grunde liegenden Psalmstelle steht *ἐξανατέλλειν*, allein *ἐγείρειν* ist hier auch ganz an seinem Platze, denn die Septuaginta übersetzt damit teils *הִרְיֵם* wie 1 Sam. 2, 8, teils *הִקִּים* wie Gen. 49, 9; Zacharias könnte dieses Wort gewählt haben, um dem Gedanken Ausdruck zu geben, dass dieses Horn im Keime schon längst vorhanden war, in der Verheissung schon latent existierte, jetzt aber aus diesem Schlafe erweckt werde, um kräftig einzugreifen. Es ist nicht von *τὸ κέρας τῆς σωτηρίας*, sondern von einem artikellosen Horne die Rede; Bengel hat das nicht übersehen: *articulus item*, merkt er an.

non conveniebat primo illi tempori. Er hat nicht unrecht: die bestimmte Person des Messias tritt jetzt noch nicht hervor. Dieses Horn, diese Macht, welche Rettung schafft, hat Gott nun erweckt ἐν οἴκῳ Δαυιδ παιδὸς αὐτοῦ. Hier sind alle Ausleger darüber einig, dass παῖς nicht mit *filius*, sondern nur mit *servus* übersetzt werden darf, doch gehen sie bei der Frage aus einander, ob dieses ἐν οἴκῳ Δαυιδ etwas Bestimmtes über die Abstammung der Jungfrau enthalte, denn niemand wagt heutzutage mit Theophylactus οἶκος Δαυιδ für eine Umschreibung von Bethlehem zu erklären. Bleek, Godet, Weiss, Keil behaupten, dass durch diese Angabe Maria als eine Davidin gekennzeichnet werde, wohingegen Meyer und vor allen Dingen v. Hofmann sagen, dass sie ebensogut aus dem Stamme Levi entsprossen sein könne, denn als die Verlobte eines Mannes aus dem Hause David dürfe sie ohne weiteres eine Angehörige jenes königlichen Geschlechtes genannt werden. Wir wissen allerdings, dass bei den Israeliten keine grossen Unterschiede zwischen einer Verlobten und einer Verheirateten gemacht wurden; die Braut, welche ihrem Bräutigam nicht treu blieb, wurde gestraft geradeso wie das Weib, welches die eheliche Treue gebrochen hatte. Allein dieser Umstand kann hier nicht den Ausschlag geben, denn es handelt sich ja nicht um die Stellung der Jungfrau zu dem Hause Davids, sondern um die Angehörigkeit ihres Sohnes zu jenem Geschlechte. Wie es möglich ist, den Herrn Jesus, welchen die Jungfrau ohne Mitwirkung ihres Verlobten gebären wird, zu einem Gliede dieses Hauses zu machen, ist nicht einzusehen, zumal da der Evangelist noch nicht den geringsten Fingerweis gegeben hat, dass Joseph geneigt ist, dieses Kind als sein Kind vor der Welt zu betrachten. Aus Davids Haus geht das Horn der Rettung hervor. Das ist nichts Neues für die Kinder Israel: es ist eine alte Verheissung. Jetzt wird dieselbe erfüllt.

Diesen Gedanken führt die zweite Strophe aus: Gott hält sein Wort, weil er der Wahrhaftige und Barmherzige ist. Dieselbe lautet: καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ (so liest Tischendorf auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus, Codex imp. Par. No. 62; der recipierte Text, für welchen übrigens der Alexandrinus, Ephraemi u. a. nicht gerade schlechte Handschriften sind, hat nach ἁγίων nochmals den Artikel τῶν), σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς, ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνηστῆραι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ. Was Gott gethan hat, das ist geschehen, gerade wie er es verheissen hat. Er hat geredet διὰ στόματος τῶν ἁγίων προφητῶν αὐτοῦ. Nicht aus sich selbst haben die Propheten geredet, Gott, der Gott des Heils, hat hinter ihnen gestanden und ihnen eingeredet, was sie ausgeredet haben, sie sind nichts Anderes als der Mund, als das Mittel, das Werkzeug, durch welches Gott seine Absicht, seinen Heilsratschluss kund gethan hat. Ich halte also mit Bengel διὰ στόματος τῶν προφητῶν nicht für gleichbedeutend mit διὰ προφητῶν, sondern finde damit einen ganz bestimmten Gedanken ausgedrückt. Doch glaube ich nicht, dass Bengel mit seiner Anmerkung den Nagel auf den Kopf trifft: *prophetare*, sagt er, *prophetis nullo labore constitit, ut a Deo susciperent, sed tantummodo, ut ad homines infensos proferrent. Tantummodo os debuiere accommodare:*

imo etiam os eis datum est. Schwerlich aber soll damit auf die Leichtigkeit, die Mühelosigkeit, sondern vielmehr auf die Reinheit, die Zuverlässigkeit, die Göttlichkeit der Prophezeiungen hingewiesen werden. Die Propheten sind nicht die Urheber, ja nicht einmal die glücklichen Entdecker, sondern nur die Mundboten Gottes, die Herolde dessen, was er in seinem ewigen Räte beschlossen und ihnen eröffnet hat. Wenn die lectio recepta richtig ist, so dürfte man ἁγίων doch nicht mit Kühnöl und Bornemann substantivisch fassen, denn es würde dann der falsche Satz resultieren, dass alle Heiligen als Propheten aufgetreten sind, sondern τῶν ἁγίων müsste trotz des folgenden τῶν προφητῶν doch ein Adjektivum sein, es wäre dann nach Bernhardys griechischer Syntax S. 322 zu erklären und mit Bleek damit zu vergleichen, dass wir auch gelegentlich das Possessivpronomen zwischen zwei dem Substantiv voranstehenden Adjektivis wiederholen, seiner heiligen, seiner alten Propheten. Zacharias betont, dass die Propheten, durch deren Mund Gott geredet hat, heilig gewesen sind. Gut sagt Calvin dazu: *sanctos vocat prophetas, quo plus auctoritatis et reverentiae habeant eorum verba, acsi diceret, non leves aut gregarios, sed classicos esse testes, imo publico mandato instructos, ut qui divinitus in hunc finem a vulgo hominum segregati fuerint.* Gott kann allerdings auch, wie durch den Mund der Eselin Bileams reden, so durch den Mund gottloser Leute seinen Willen offenbaren, allein die Regel ist, dass er sich zu seinen Mundboten solche erwählt, welche nicht wider Wissen und Willen ihren Mund ihm leihen, sondern solche, welche sich mit Leib und Seele ihm weihen. Er hat in Israel solche Männer gefunden, welche sich ihm ganz hingaben, mit Freuden seine Offenbarungen empfangen und mittheilten, ohne von dem Ihrigen etwas hinzuzuthun. Durch solche heilige Propheten hat er geredet, nicht in den letzten Zeiten erst, sondern ἀπ' αἰῶνος. Auch das blosse Alter verleiht eine bestimmte Würde, einen gewissen Respekt: vor einem grauen Haupte sollen wir nach Lev. 19, 32 aufstehen, und Worte, welche aus altersgrauer Zeit zu uns herübertönen, erscheinen uns vielfach wie Orakel. Gott hat ἀπ' αἰῶνος seine Propheten gehabt und ἀπ' αἰῶνος von diesem Horne des Heiles in dem Hause seines Knechtes David, überhaupt von der Erlösung, welche er seinem Volke bereiten wollte, gesprochen. Calvin will dieses ἀπ' αἰῶνος im strengsten Sinne nehmen, *ab orbe condito*. Was Bengel mit seiner Note: *iam ab initio fuerunt prophetae* eigentlich sagen wollte, geht nicht klar hervor, da er keine Licht schaffenden Parallelen beifügt. Am besten nimmt man diese Phrase mit Grotius, Kypke, Kühnöl, Meyer, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. als einen populären Ausdruck für seit langer, langer Zeit. So kommt ἀπ' αἰῶνος sowohl bei profanen (z. B. bei Diogenes Laertius 4, 8, 4, 60 — Lacydes, der Philosoph, μόνος τῶν ἀπ' αἰῶνος, übergab noch bei Lebzeiten den Phociern Telekles und Euander seine Schule, bei Diodorus Siculus 17, 1 πάντας τοὺς ἐξ αἰῶνος τῇ μνήμῃ τῶν ἔργων παραδεδομένους βασιλεῖς, Longinus c. 34: τοὺς ἀπ' αἰῶνος ῥήτορας), als auch bei heiligen Autoren vor, so lesen wir Gen. 6, 4: ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος, und Act. 3, 21: ὃν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν. Von den urältesten Zeiten an hat Gott also von dem, was er jetzt ins Werk gesetzt hat,

schon gesprochen durch die Propheten: auf das Nähere geht Zacharias nicht ein. Er citiert weder einen Propheten mit Namen, noch bestimmt er, was sie denn von diesen Begebenheiten geweissagt haben. Wenn Calvin bemerkt: *quomodo autem singuli prophetae testimonium reddiderint Christo, minutis partibus disserere nimis longum esset*: so stimme ich ihm in der Hauptsache vollständig bei, allein er hat übersehen, dass Zacharias nicht sagt: διὰ στόματος πάντων τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν, sondern das πάντων wohlweislich fortlässt, denn nicht jeder einzelne Prophet hat von dem neuen Bunde geweissagt.

Wie das den zweiten Vers dieser Strophe beginnende σωτηρίας zu verbinden sei, ist die Frage. Beza, Grotius, Elsner, Wolf, Paulus, Baumgarten-Crusius, Ewald lassen es von ἐλάλησεν abhängen, wie die folgenden Infinitive; allein diese Konstruktion will sich nicht schicken. Man würde alsdann vor den Bäumen den Wald nicht sehen. Der Satz καθὼς ἐλάλησεν soll die Aussagen: ἐπεσκέψατο, λύτρωσιν ἐποίησεν, κέρας σωτηρίας ἡγείρεν näher bestimmen und diese seine Absicht wird ganz und gar verdunkelt, wenn er diese Kette von abhängigen Sätzen nach sich schleppen muss. Mit Recht finden Bengel, Gelpke, de Wette, Meyer, Bleek, Godet, Keil, v. Hofmann hier eine Anaphora, nach dem Letzteren wird σωτηρίας, nach den Anderen aber κέρας σωτηρίας wieder aufgenommen. Bei einer solchen Anaphora kann δέ ebensogut stehen, vgl. Röm. 3, 22, als fehlen (Röm. 3, 26), wie auch Kühner zu Xenophons Mem. 1, 7, 1 erklärt. An σωτηρίας wird aber σωτηρίαν nicht gut angeknüpft, die Wiederaufnahme hätte durch einen Genetiv geschehen müssen: der Akkusativ weist auf einen andern in dem Vorhergehenden hin und so bleiben wir bei κέρας σωτηρίας stehen. Jenes Horn der Rettung, also jenes Horn, welches eine Rettung schafft, wird jetzt näher beschrieben: es schafft nämlich σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς. Darin klingt wohl wieder Ps. 100, 10: ἔσωσεν αὐτοὺς ἐκ χειρὸς μισούντων καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐκ χειρὸς ἐχθροῦ. Hier wie dort stehen in dem Parallelismus den Feinden die Hasser gegenüber. Eine einfache Begriffsverdopplung liegt aber wohl nicht vor, sondern eine Steigerung scheint mir beabsichtigt zu sein. Das σώζειν ist dem λυτροῦσθαι ἐκ χειρὸς durchaus nicht gleich; hängt σώζειν zusammen mit σάος, σῶς, was wohl ganz sicher ist, so bedeutet es machen, dass jemand mit heiler Haut davonkommt, d. h. dass er entrinnt dem, der ihm nachsetzt. Das λυτροῦσθαι ἐκ χειρὸς geht weit hierüber hinaus, es setzt voraus, dass jemand schon in die Macht seines Feindes hineingeraten ist, dass der Verfolger ihn erreicht und mit seiner gewaltigen Hand gepackt hat, aus welcher kein Entreissen mehr möglich ist, sondern nur ein Loskauf allein errettet. Schon dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass ἐχθρός nicht so viel ist wie μισῶν. Der Feind kann durch allerlei Verhältnisse dahingebracht sein, dass er mir gegenüber steht; der, welcher mich hasset, ist mein eigenwilliger, entschlossener, interessierter Widersacher. Wo haben wir nun diese Feinde und Hasser zu suchen? Luther sagt: „Dieser Vers bezeugt, dass wir, die wir sein Volk und sein Reich sind, unter den Feinden sind und hier nichts Anderes zu erwarten haben, denn dass man uns hasse, darum dass dieses Reiches Art darin steht, dass

er uns errettet von der Hand aller, die uns hassen. Ps. 110, 2. 45, 6. Da hat er Lust zu, unser Herr Gott, dass sein Reich allein liege mitten im Unfrieden, mitten unter den Feinden, die ihm gehässig sind.“ Ihm schliessen sich Kühnöl, Meyer, v. Hofmann, Keil an. Calvin will nichts von leiblichen Feinden wissen, er lässt hier wie Origenes nur geistliche zu. *Minime autem dubium est, quin satis teneret Zacharias, ecclesiae Dei non esse praecipuum bellum cum carne et sanguine, sed cum Satana totoque eius apparatu, quo nobis aeternum exitium machinatur. Etsi autem ecclesiam infestant externi quoque hostes et ab ipsis liberatur per Christum, tamen, cum spirituale sit regnum Christi, maxime de principe huius mundi Satana eiusque copiis hic sermo habetur.* Ihm stimmt Bengel ganz entschieden bei. Grotius, Olshausen u. a. denken an böse Menschen und an böse Geister, an leibliche und an geistliche Feinde. Ich kann eine solche Vermengung nicht gutheissen und mag auch von geistlichen Feinden hier nichts hören. Kein Wort spielt auf solche Widersacher an. Zacharias legt sich nach meinem Ermessen bald selbst authentisch aus: V. 74 redet er wieder von den Feinden, dort sind es offenbar äussere von Fleisch und Blut, welche ihre Macht dazu missbrauchen, den Gerechten zu unterdrücken. Ob man aber diese äusseren, leiblichen Feinde als Heiden sich zu denken hat, wie Kühnöl und Meyer z. B. wollen, ist mir sehr zweifelhaft. Godet deutet die *ἐχθροί* auf die heidnischen Herrscher und die *μυσοῦντες* auf die einheimischen Tyrannen; Herodes und seinen Anhang. Ich möchte nicht scheiden; wie in den Psalmen die Feinde und Hasser des Gottesfürchtigen durchaus nicht ganz ausserhalb der Grenzen des heiligen Landes, auch nicht einesteils draussen und anderntheils drinnen zu suchen sind, so wird es wohl auch hier sein: das Horn, welches Errettung schafft, wird unter Juden und Heiden seine Kraft beweisen müssen. Gottes Reich ist also kein Friedensreich, sondern liegt im Kampfe: der Gerechte hat äusserlich auch viel zu leiden in dieser Welt. Gut weist Luther darauf hin. „Wenn es denn »erretten« gilt und reissen »von denen, die uns hassen«, so ist's kein Reich des Friedens, sondern ein solches Reich, das jedermann hasst und dem alle Menschen feind sind. Er errettet und erlöst aber auch gar herrlich und beweist seine Gewalt mitten in dieser Welt, mitten unter dem Fleisch, mitten unter dem Teufel, dieweil ein Christ gar keinen Schutz noch Friede hat denn allein in seinem Herrn Christo. Es sind ihrer viel, nicht Einer allein, die die Christen überfallen (aus der Hand Aller, die uns hassen); jedoch hat's nicht Not, wir haben Einen, der stärker ist denn die Welt und der Fürst dieser Welt. Joh. 14, 30. 1 Joh. 4, 4.“

Was Gott bewegt, diese Errettung, welche er vor Zeiten verheissen hat, jetzt zu bereiten, giebt der letzte Vers dieser Strophe an: *ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ.* Bengel, de Wette, Bleek, Ewald u. a. wollen von dieser Fassung des Infinitivs nichts wissen. Der blossе Infinitiv soll, ebensogut wie der mit *τοῦ*, gesetzt werden können in Beziehung auf ganze Sätze, sowohl um eine Absicht auszudrücken, als auch bloss epexegetisch, wonach er mit „so dass“ oder „indem“ aufzulösen ist. Es wird nicht geleugnet werden können, dass der Infinitiv in letzterem Sinne vorkommt, aber ebensowenig wird

man andererseits leugnen können, dass der Infinitiv in solchen Verbindungen zuallererst eine Absicht, den Zweck angiebt. Hieraus würde sich die Regel abziehen lassen, dass wir zuvörderst zuzusehen haben, ob wir mit dem streng gefassten Infinitiv nicht gewähren. Da wir nun hier denselben ohne Schwierigkeit so nehmen können, halte ich mit Olshausen. Meyer, Keil u. a. dafür, dass Zacharias sagen will, Gott habe die Errettung geschafft in der Absicht, sein *ἔλεος*, seine Barmherzigkeit zu erweisen. Die Redensart *ποιεῖν ἔλεος μετὰ τινος* entspricht der hebräischen *עָשָׂה חֶסֶד עִי*, welche sich z. B. Gen. 24, 14 (Exod. 20, 6 u. Deut. 5, 10

hat die Septuaginta *ποιεῖν ἔλεος εἰς τινα*) findet. Grotius beruft sich nun auf die beiden letzten Stellen, um seine Behauptung zu stützen, *sensum esse, ipsis genitoribus conferri ea beneficia, quae propter ipsos contingunt posteris*. Allein er hat mit dieser Bemerkung kein Glück gehabt: der Sänger drückte sich höchst eigentümlich aus, wenn er weiter nichts bemerken wollte, als dass Gott dem jetzt lebenden Geschlechte sich gnädig erwiesen habe. Die älteste Auffassung ist unbestritten diese, dass nicht indirekt, sondern direkt, also nicht an ihren Nachkommen, sondern an ihrer eigenen Person den Vätern Gottes Barmherzigkeit widerfahren sei. Origenes sagt bereits: *ego puto, quod in adventu domini salvatoris Abraham et Isaac et Jacob fructi sint misericordia Dei. Neque enim credibile est, ut qui prius viderunt diem illius et laetati sunt, postea in adventu ipsius et nativitate de virgine nihil utilitatis acceperint. Et quid de patriarchis loquor? Ad altiora scripturarum auctoritatem sequens audacter adscendam, quoniam praesentia domini Jesu et dispensatio illius non solum terrena, sed etiam coelestia inveniunt*. Theophylactus, Euthymius weisen diesen Gedanken ebensowenig ab, als Luther und Calvin. Der Erstere spricht: „Nun deutet aber Zacharias diese Barmherzigkeit also, dass sie auch den verstorbenen Vätern zu gute soll kommen. Derhalb kann es nicht eine Barmherzigkeit sein, die das zeitliche Leben oder Gut anbetrifft, daran die Verstorbenen keinen Teil mehr haben können. Der Barmherzigkeit aber geniessen sie, dass Gott durch Christum Sünde vergeben und das ewige Leben schenken will. Solcher Barmherzigkeit bedürfen sie auch, so ihnen von dem ewigen Tode soll geholfen werden.“ Calvin merkt an: *observatu dignum est, quod praestitam suae aetati misericordiam Zacharias ad patres mortuos extendit, ut communiter eius fructum percipiant. Nam hinc sequitur, non contineri Christi gratiam et virtutem huius caducae vitae angustiis, sed aeternam esse, nec carnis morte finiri, quum et animae sint a morte superstites et carnis interitum sequatur resurrectio. Sicut ergo neque Abraham neque ullus sanctorum salutem propria virtute vel meritis sibi acquirere potuit, ita cunctis fidelibus, tam mortuis quum vivis, communis in Christo salus fuit ostensa*. Paulus, Kühnöl, Olshausen folgen, Bleek selbst ist nicht entschieden dagegen. Wenn die Stelle, von welcher Justinus im dialog. cum Tryph. § 72 sagt (*ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ αὐτοῦ Ἰσραὴλ ὁμοίως ταῦτα περιέκοπαν· ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελισσάσθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ*), wirklich in dem Propheten gestanden hätte — was aber sicher nicht der Fall ist, obgleich auch Irenaeus 4, 22, 1

diesen Spruch, welchen er mehrmals anführt, dem Jeremias (3, 20, 4 legt er ihn dem Jesajas bei, 4, 31, 1 spricht er ganz unbestimmt von einem *propheta*) zuschreibt — so würden wir nichts gegen diese Auffassung einzuwenden haben. Ich weiss recht gut, dass dieses uralte *Apocryphum* ausspricht, was sich als jüdische Volkserwartung aus den Rabbinen nachweisen lässt, wie denn im Jalkut Schimoni in Jes. fol. 42 col. 3 es heisst: *in saeculo futuro liberabit Deus S. B. Israelitas ex infero ob meritum circumcisionis*, cf. Bertholdt, Christologia Judaeorum § 34, aber ich trage doch Bedenken, denn ungebührlich will es mir erscheinen, dem Zacharias eine Idee unterzulegen, welche sich wohl aus mehreren Stellen des Neuen Testaments entwickeln lässt, aber den kanonischen Büchern des Alten Testaments noch ganz fremd ist. Wir dürfen den Sänger wie einerseits nicht auf einen apokryphischen, so andererseits auch nicht auf einen neutestamentlichen Standpunkt versetzen, er muss hier reden als alttestamentlicher Gläubiger. Das Alte Testament schildert die Verstorbenen durchaus nicht als blosse Schatten, sondern, wenn es ihnen auch kein Fleisch und Blut zuschreibt, so lehrt es doch sehr bestimmt, dass sie ein Seelenleben fortführen, allerlei Stimmungen unterworfen sind und lebhaft fühlen. Ich begnüge mich auch hier wie oben in dem Magnifikat der Maria, da sie Gott rühmt wegen der Barmherzigkeit, die er Abraham und seinem Samen erwiesen hat, mit diesem Gedanken, dass die Väter, welche entschlafen sind, noch ein Gefühl besitzen. Die dort angeführte Stelle Jesaj. 29, 22 ff. ist ein schlagender Beweis; es dürfte wohl auch mit Ewald noch auf Jerem. 31, 15 hingewiesen werden, wo es heisst: So spricht Jehova: Ein Geschrei wird zu Rama gehört, Klage, bitteres Weinen. Rahel weint über ihre Söhne; sie will sich nicht trösten lassen über ihre Söhne, weil sie dahin sind. Hosea 12, 4 ff., worauf Ewald noch aufmerksam macht, scheint mir ungehörig. Es ist nun die weitverbreitetste Ansicht, dass die Väter, welche durch den Verfall ihres Volkes tief betrübt sind, jetzt Barmherzigkeit erfahren, weil Gott ihren mitleidswerten Kindern ein Horn des Heiles in dem Hause seines Knechtes David bereitet; allein es fehlt jegliche Andeutung auf eine solche Betrübnis. Es ist daher wohl besser, diese noch von Meyer vertretene Ansicht aufzugeben und mit v. Hofmann und Keil zu sagen, dass Gott den Vätern insofern Barmherzigkeit erweist, als er die Verheissungen, welche er ihnen selbst gegeben hat, erfüllt und sie nicht länger mehr hoffen und harren lässt auf sein Heil, vgl. Röm. 15, 8. Gott hat sich auf ganz bestimmte Verheissungen eingelassen und sich den Vätern gegenüber verbindlich gemacht. Er hat einen Bund mit ihnen aufgerichtet und so thut er das, was er jetzt thut, nicht bloss um seine Barmherzigkeit, sondern auch um seine Wahrhaftigkeit und Treue zu verherrlichen. Er, der Bundesgott, vergisst nicht, was er zugesagt hat. Ich stelle den Satz *καὶ μνησθήσεται διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ* nicht in Abhängigkeit, sondern in Parallele zu dem, an welchen er sich anschliesst. Seines Bundes wollte Gott also sich erinnern, oder besser eingedenk sein und bleiben, eingedenk sich erweisen. Diese *διαθήκη* wird nicht näher bestimmt: wir haben also auch kein Recht, hier ausschliesslich an den Bund zu denken, welchen Gott mit Abraham (Gen. 17, 2 ff.), überhaupt mit den

Erzvätern (Lev. 26, 42) abgeschlossen hat, oder an den, welchen Moses am Sinai vermittelt hat. Diese διαθήκη empfängt das Prädikat *ἀγία*. „Das ist,“ sagt Luther, „ein heiliger Bund, dadurch wir von Sünden ledig und auch heilig werden. Denn in diesem heiligen Bunde wird uns Vergebung der Sünden zugesagt.“ Lieber möchte ich betonen, dass dieser Bund Gottes mit einer sittlichen Forderung herantritt: nicht bloss der mosaische Bund forderte von dem Bundesvolke Heiligkeit, weil sein Bundesgott heilig sei, sondern auch der patriarchalische Bund, denn bedeutungsvoll ist es auf jeden Fall, dass die Beschneidung des Fleisches, dieses Symbol der Beschneidung des Herzens, als Zeichen des Bundes mit Abraham schon eingesetzt worden ist. Wir werden Calvin Recht geben müssen, wenn er bemerkt: *iterum docet Zacharias, ex quo fonte fluxerit redemptio, nempe ex Dei misericordia et gratuito foedere. Causam enim assignat, cur Deo placuerit servare populum suum: nempe quia pacti sui memor misericordiam suam explicuit.* Man könnte sagen, dass Zacharias hier schon den Ton anschlägt, welchen sein Sohn Johannes in all seinen Reden fest beibehält. Wenn Gott nur durch seine Barmherzigkeit und Wahrhaftigkeit bestimmt wird, das Horn des Heils hervorzuwachsen zu lassen in dem Hause Davids, so muss erstens in diesem Hause Davids keine Kraft vorhanden gewesen sein, dasselbe aus sich selbst hervorzubringen, und so muss zweitens das Volk, dem zum Heile dieses Horn kommt, es nicht verdient haben, dass es jetzt hervorbreche. Alles menschliche Verdienst wird ausgeschlossen: Zacharias weiss für die Erscheinung der heilsamen Gnade keinen andern Grund als die Treue und Barmherzigkeit des Gottes Israels, der seines Bundes und seines Schwures eingedenk bleibt.

Die dritte Strophe ist mit der zweiten sehr verwandt, denn dieselben Gedanken kehren wieder, aber verstärkt, kraftvoller. Nicht bloss durch den Bund hat Gott sich verpflichtet, sondern auch mit dem Letzten und Höchsten, was es im Himmel und auf Erden giebt, hat er es gethan, nämlich mit einem Eide, den er dem Abraham, dem Vater der Väter, zugeschworen hat. Diese dritte Strophe lautet: *ὄρκον ὃν ὁμοσεν πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν τοῦ δοῦναι ἡμῖν ἀφ' ὧς ἐκ χειρὸς (τῶν, welches der textus receptus hier liest, ist zu löschen, weil es im Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis fehlt) ἐχθρῶν (ἡμῶν hat der textus receptus, allein Tischendorf streicht es, da es im Sinaiticus, Vaticanus, Imp. Paris. No. 62 und Sangall. nicht gefunden wird) ἐνσθέντας λατρεύειν αὐτῷ ἐν δοιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ πάσας τὰς ἡμέρας (τῆς ζωῆς hat kein Eigentumsrecht) ἡμῶν.* Die Frage ist, womit das diese Strophe beginnende Wort *ὄρκον* zu verbinden ist. Calvin fasst es als einen absoluten Akkusativ = *secundum iusiurandum* und motiviert dies also: *graece praepositio non exprimitur, sed hunc familiarem linguae esse usum satis notum est, quum nomen accusativi casus ponitur sine regimine, subaudiendum esse praepositionem, a qua regatur.* L. Bos, Rosenmüller, Glückler folgen ihm; allein dieser Gebrauch des Akkusativus ist, wie jetzt allgemein bekannt ist, nicht zu erweisen. Euthymius Zigabenus fasst *ὄρκον* als von *μνησθῆναι* regiert: Bengel, Paulus, Kühnöl, Olshausen, Bleek sind gleicher Meinung. Man beruft sich darauf, dass *μνησθεσθαι*

bei Klassikern, wie z. B. bei Homerus, II. 6, 222 (*Τυδέα δ' οὐ μέμνη-
μαι*), Herodotus 7, 18 (*μνησθέντος τὸν ἐπὶ Μασσαγέτας Κύρου στόλον*) und
Sophocles, Oed. tyr. 1057 (*ἀγνώτ' ἀναμνήσω*) mehrfach mit dem Akku-
sativ konstruiert wird. Allein wir finden diesen Sprachgebrauch, welchen
die Septuaginta (vgl. Jesaj. 63, 7: *τὸν ἔλεον κυρίου ἐμνήσθη* und Deut. 8, 2:
μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδὸν u. s. w.) auch bisweilen beobachtet, nirgends
wieder in dem Neuen Testamente und halten es doch für sehr auffällig
und unerklärlich, dass der Akkusativ hier auf einmal den Genetiv ver-
drängt. Grotius, Baumgarten-Crusius u. a. lassen *ὄρκον* noch von *ἐλάλησεν*
abhängen: allein *λαλεῖν ὄρκον* kommt nicht vor und wir haben oben
schon nachgewiesen, dass es durchaus unzulässig ist, von jenem Zeit-
worte diese Fülle von Sätzen abhängig zu machen. Das Einfachste ist
es, eine Attraktion hier anzunehmen, wozu sich Elsner schon entschlossen
hat, der weiter bemerkt: *per appositionem referendum est ad verba δια-
θήκης ἁγίας αὐτοῦ, quae per illud explicantur. Sensus talis est: ut re-
cordaretur sancti foederis, hoc est, iurisiurandi, quod iuravit patri nostro
Abrahamo.* Winer (S. 553), de Wette, Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil
sprechen sich ebenfalls für eine solche attractio inversa aus. Ich möchte
aber doch nicht mit Elsner und Meyer *ὄρκον* als eine ganz simple Appo-
sition zu *διαθήκης* betrachten: mir scheint eine Steigerung beabsichtigt.
Ueber den Bund geht der Eid hinaus, wie über das gewöhnliche Wort
das bekräftigte. Der Eidschwur ist das Aeusserste, was Gott leisten
konnte. Jener Bund Gottes ist ein beschworener Bund: Gott hat nicht,
als er auf Grund des Gesetzes seinen Bund mit den Kindern Israel ab-
schloss, sich ihm zugeschworen, sich eidlich verpflichtet, aber jener
mosaische Bund ist nur die Ausführung jenes Bundes, welchen er mit
den Vätern aufgerichtet hat, und zwar mit dem ersten Erzvater, und
zu diesem hat er gesprochen (Gen. 22, 16 ff.): „Ich schwöre bei mir selbst,
dass weil du solches gethan, und deinen Sohn, deinen einzigen, nicht
verweigert hast, dass ich dich segnen will und deinen Samen mehren
wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres,
und dein Same soll besitzen das Thor seiner Feinde. Und es werden
sich mit deinem Samen segnen alle Völker der Erde, darum weil du
meiner Stimme gehorchet.“ Zugeschworen — das *πρός* ist hier ganz
an seinem Orte, die Klassiker gebrauchen es bei dem Eide, nicht bloss
um das Objekt anzugeben, bei welchem man ihn leistet, sondern auch
um das Subjekt namhaft zu machen, welchem er gelten soll, vgl. Homerus
Od. 14, 331: *ὅμοσε δὲ πρὸς ἑμ' αὐτόν* — hat Gott nun, das führt der
zweite Vers dieser Strophe aus, *τοῦ δοῦναι ἡμῖν ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν
ὄνσθέντας λατρεύειν αὐτῷ.* Hier ist wieder die Frage, wie der artikulierte
Infinitiv aufzulösen ist. Nach Sevin, Bisping, ja auch nach Bleek wird
durch denselben ausgesagt, was Gott geschworen habe. Ich halte an
dem Kanon fest, dass der Infinitiv zuvörderst streng zu fassen ist, und
dann erst, wenn dies in keiner Weise angeht, exexegetisch. Bengel,
Meyer, Ewald, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. versichern, dass die Ab-
sicht, in welcher Gott den Eid geleistet hat, und nicht die Absicht, welche
er bei dem Erwecken des Horns des Heils im Auge hatte, was Weiss
annimmt, denn davon ist viel zu weit vorne die Rede, in diesem Satze

ohne Zwang gefunden wird. Gott hatte es in letzter Linie bei seinem Schwure darauf abgesehen, dass die Kinder Israel ihm dienten. Man achte auf das gewählte Zeitwort *λατρεύειν*, wozu Bengels kurze Nota: *sacerdotium Novi Testamenti* schon auffordert; dies Wort ist in gewissen Verbindungen ein terminus technicus, welcher nicht im allgemeinen das Erfüllen der Gebote Gottes, sondern das gottesdienstliche, das priesterliche Handeln bezeichnet. Der zuverlässige Bleek sagt in seinem grossen Kommentare zu dem Hebräerbriefe 2, 2, 434 wörtlich: „Das Verbum *λατρεύειν*, was nach seiner Ableitung von *λάτρις*, *λάτρον* eigentlich ein untergeordnetes Dienen um Lohn bedeutet, wird auch bei Griechen nicht selten in religiöser Beziehung gebraucht für: der Gottheit dienen, sie verehren; und so im Hellenistischen ganz herrschend. Die Septuaginta haben oft *λατρεύειν* mit dem Dativ der Gottheit für das hebräische *עָבַד*, nur sehr selten für *שָׁמַר*, welches das eigentliche Wort für den Priester ist und meistens durch *λειτουργεῖν* gegeben wird. So auch im Neuen Testamente, in unsrem Briefe 9, 14. 12, 28 (desgleichen 9, 9. 10, 2), wo es nicht dasselbe ist mit *λειτουργεῖν* (10, 11). So wie es dagegen an unserer Stelle (8, 5) mit dem Dativ des Heiligtums steht, welches bedient wird, und ebenso 13, 10: *οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*, liegt in dieser Verbindung, dass es von einem priesterlichen Bedienen des Heiligtums gemeint ist, und hätte ohne wesentlichen Unterschied des Sinnes *λειτουργεῖν* gesagt sein können, nur dass dieses ein ehrenvollerer Ausdruck würde gewesen sein.“ Gott will, dass sein Volk ihm diene, aber das Volk kann das nicht, wenn nicht zuvor ein Grosses an ihm geschehen ist. Gott hat dem Abraham zugeschworen, dass sein Same das Thor seiner Feinde besitzen, d. h. ihre Kraft brechen, ihre befestigten Städte einnehmen, sie gänzlich überwinden soll. Die Zeitlage ist jetzt eine andere: die Feinde sind in's Land gekommen, haben die Thore der israelitischen Städte eingenommen und in ihrer Hand, in ihrer Botmässigkeit befinden sich die Kinder Abrahams. Sie müssen wie die Väter, die auch in dem Lande und Stande der Knechtschaft Gott nicht dienen konnten, wie er es haben wollte, auch erst errettet werden; dass dieses wirklich das Erste und das *λατρεύειν* erst das Zweite ist, erhellt aus der Konstruktion des Satzes *τοῦ δοῦναι ἡμῖν — ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ὑποθέοντας λατρεύειν αὐτῷ*. Ganz regulär ist die Konstruktion nicht, zu *ἡμῖν* ist die nähere Bestimmung *ὑποθέοντας*: allein ganz ähnliche Verbindungen begegnen uns bei guten griechischen Klassikern sehr häufig, vgl. z. B. Xenophon, Anab. 1, 2, 1: καὶ Ξερῷ τῷ Ἀρκάδι — ἤκειν παραγγέλλει λαβόντα τοὺς ἄλλους, 7, 7, 54. Cyrop. 3, 3, 14. Mem. 1, 5, 5, und wiederholt im Neuen Testamente, vgl. Act. 26, 20 und 27, 3. Aus der Hand der Feinde sollen sie gerettet werden, was diese Phrase besagt, haben wir oben schon besprochen, ἀφόβως *λατρεύειν αὐτῷ*, um ohne Furcht Gott zu dienen. Was soll durch ἀφόβως ausgedrückt werden? Geht es auf einen inneren oder auf einen äusseren Zustand? Calvin nimmt das Erstere an. *Notandum autem est, quod dicit, ut sine timore serviamus. Significat enim, non posse nisi tranquillis animis rite Deum coli. Nam qui inquietudine laborant, qui secum disceptant, illumne habeant propitium an infensum, gratane habeat sua obsequia an repudiet:*

qui denique incerti fluctuant inter spem et metum, solliciti interdum satagent in colendo Deo, sed illi numquam sincere, neque ex animo se subiiciunt. Auch Luther spricht sich ganz ähnlich aus. Glöckler gehört auch hierher, aber er versteht ἀφόβως nicht von der Heilsgewissheit, von der Ueberzeugtheit von Gottes Barmherzigkeit, sondern von der Freiheit von jener knechtischen Furcht, welche das charakteristische Kennzeichen des alttestamentlichen Volkes Gottes ist. Allein, da von äusseren Feinden eben gehandelt wurde, führt der Zusammenhang darauf, dass ein äusserer

Zustand beschrieben werden soll. Dies ἀφόβως entspricht dem לִבְטָח

Lev. 25, 18, wo die Septuaginta umschreibt: *πεποιθότας*, und Deut. 12, 10, wo sie es mit *μετὰ ἀσφαλείας* wiedergiebt. Mit Recht legen daher Bengel, Kühnöl, de Wette, Meyer, Bleek, Godet, Keil u. a. es dahin aus, dass die Israeliten ohne Furcht vor einem feindlichen Angriff und anderweitigen Nachstellungen Gott dienen sollen in ungestörtem Frieden. Wir sehen, die politische Wiedergeburt, die äussere Wiederherstellung der Theokratie ist die Vorbedingung der religiösen Wiedergeburt, der inneren Wiederaufrichtung des Reiches Gottes. Gott werden die Kinder Abrahams nun dienen, wie der letzte Vers dieser Strophe beibringt, *ἐν δούλωτητι καὶ δικαιοσύνη*. Die Ausleger quälen sich, um zwischen diesen beiden Substantiven, welche Eph. 4, 24 noch einmal neben einander stehen — die Adverbien *δούτως* und *δικαίως* sind 1 Thess. 2, 10 mit einander verknüpft — einen Unterschied herauszubringen. Bengel erklärt: *iustitia dicit convenientiam ad legem, sanctitas ad naturam*. Nach Godet ist *δούτης* eine mehr negative Tugend, nämlich die Unbeflecktheit, hingegen *δικαιοσύνη* eine positive, die Gesamtheit aller religiösen und sittlichen Tugenden; nach Bleek, Weiss, Keil ist *δούτης* die fromme Gesinnung, die Gottgeweihtheit des ganzen Menschen und somit die Seele der *δικαιοσύνη*, welche in einem dem göttlichen Willen und Gesetz entsprechenden Wandel besteht. Ich sehe keinen Grund ein, warum man die Definition, welche die alten Klassiker schon bieten, aufgibt. Polybios sagt 23, 10, 8: *τὰ μὲν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια, τὰ δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς δόσια*, was Chariton 1, 10: *πρὸς ἀνθρώπους δίκαια καὶ πρὸς θεοὺς δόσια* einfach wiederholt. Calvin hält auch an dieser klassischen Unterscheidung fest: *sicuti duabus tabulis complexus est Deus bene vivendi regulam, ita hic Zacharias pronuntiat, legitime tunc demum nos servire Deo, cum ad sanctitatem et iustitiam composita est vita nostra: neque enim dubium est, quin sanctitas pietatis officia designet, quae spectant ad priorem legis tabulam, quod ne Platonem quidem latuit. Iustitia autem ad omnia caritatis officia extenditur, quia non aliud exigit Deus a nobis in secunda legis tabula, nisi ut cuique reddamus, quod suum est*. Mit ihm halten es Meyer, v. Hofmann, um nur die Namhaftesten zu nennen. Nähere Bestimmungen folgen noch. Zuerst: *ἐνώπιον αὐτοῦ*. Womit ist das zu verbinden? Mit *λατρεῖν* erklären v. Hofmann und Keil, während die Aelteren, wie z. B. Kühnöl, es zu den unmittelbar davorstehenden beiden Substantiven ziehen. Zu denselben will es aber nicht recht passen, zu *δικαιοσύνη* schickt es sich, aber wie zu *δούτητι*? Da wir nun *πάσας τὰς ἡμέρας* so wie so nicht auf diese beiden Wörter beziehen können, sondern es zu dem ganzen

Satze ἀφόβως λατρεύειν αὐτῷ ἐν δοιότητι καὶ δικαιοσύνῃ nehmen müssen, empfiehlt es sich auch noch aus der Rücksicht, dass sonst die Zeitbestimmung ganz seltsam isoliert nachgehinkt käme, auch ἐνώπιον αὐτοῦ so zu verbinden. Ein Pleonasmus ist in der Aussage λατρεύειν αὐτῷ ἐνώπιον αὐτοῦ keineswegs enthalten, wenn es auch auf den ersten Blick so scheint. Man kann einem Menschen schon dienen ohne ἐνώπιον αὐτοῦ, ohne vor seinen Augen, ohne in seiner Gegenwart. Vergessen wir nicht, dass ein Priester hier spricht: ein rechtschaffener Priester diene ohne Aufhören seinem Gotte, aber dann diene er allein ἐνώπιον αὐτοῦ, wenn er in seinem Heiligtum den Dienst that. Zacharias sagt, dass Gott von den aus der Hand der Feinde Geretteten sich in dieser höchsten Weise wolle dienen lassen, sie sollen ihn gegenwärtig haben, sie sollen dem gegenwärtigen, dem Gotte, der bei ihnen ist, dienen. Die zweite nähere Bestimmung πάσας τὰς ἡμέρας besagt, dass dieser Gottesdienst von Angesicht zu Angesicht nicht Momente, Tage, Wochen in ihrem Leben ausfüllen soll, wie es mit dem Gottesdienste des Priesters in dem Hause Gottes der Fall ist, sondern ununterbrochen Tag für Tag fortgehen wird. Wir sehen, das Gottdienen dieser, welchen das Heil des Messias widerfährt, geschieht an allen Orten und zu allen Zeiten, wird durch keine Schranke des Raumes oder der Zeit begrenzt. Gott hat dem Abraham zugeschworen, in dieser Absicht, dass seine Kinder ihm in dieser Weise dienen. Aber, wendet man ein, das ist ja gar nicht in jenem Eidschwur enthalten. Wir geben gerne zu, dass jener Eid nur aussagt, dass die Kinder Abrahams das Thor ihrer Feinde besitzen und gesegnet sein sollen in solchem Masse, dass die Völker sich mit Abrahams Samen segnen, aber eben so entschieden behaupten wir, dass Gottes Schwur darauf abzielte und damit erst zu seiner Erfüllung gelangt, dass ein solches Priestervolk hergestellt wird. Der nächste Zweck des Eides war ein anderer, aber der schliessliche, der Endzweck war dieser.

Dass eine sehr bedeutsame Wendung jetzt in dem Lobgesange des Zacharias eintritt, ist von den ältesten Zeiten an schon erkannt worden: ἔπειτα μεταβαίνει, schreibt Euthymius, τῇ προφητείᾳ καὶ πρὸς ἑαυτοῦ παῖδα Ἰωάννην. Der letzte Vers der vorhergehenden Strophe bahnt den Uebergang in der ungezwungensten Weise, denn er weissagt die Gegenwart Gottes. Dem Gotte aber, der da kommt, muss der Weg bereitet werden, und das Kindlein, dessen Beschneidung soeben vollzogen worden ist, ist dazu ausersehen. Diese vierte Strophe lautet: καὶ σὺ δὲ παιδίον προφήτης ὑπάρξεις κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ, τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφεσὶ ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Das diesen neuen Satz anfangende καὶ setzt das παιδίον, zu welchem nun die Rede sich wendet, in Parallele mit dem Subjekt, auf welches bisher, mit Meyer zu reden, der Seherblick gerichtet war. Grosses hat Zacharias von jenem Subjekte ausgesagt, Grosses darf er aber auch von dem Knäblein verkünden, welches der Herr ihm geschenkt hat. Das δέ ist nicht adversativ, sondern progressiv. Wenn einige Väter mit Origenes die Anrede σὺ δὲ παιδίον damit motivieren wollen, dass Johannes, der in dem Mutterleibe den Gruss der Jungfrau gehört und verstanden habe, auch seines Vaters Rede vernehme und fasse, so suchen sie Wunder,

wo keine sind. Es ist die ganz gewöhnliche Figur, welche in so vielen Taufreden sich wiederholt: man will von dem Kinde etwas sagen und richtet seine Rede direkt an dasselbe. Das Kind soll genannt werden — ganz gut bemerkt Calvin zu diesem κληθήσῃ: *vocari hic pro censeri et palam cognosci accipitur*, — προφήτης ὑψίστου. Was Zacharias über seinen Sohn aussagt, beruht auf dem, was der Engel Gabriel über denselben bei der Verkündigung eröffnet hat: seine Weissagung ist nur eine Umschreibung, ein Widerhall jener Engelsrede. Mit runden Worten hat derselbe allerdings nicht gesagt, dass Johannes ein Prophet des Allerhöchsten sein werde, aber vielfach angedeutet, vornehmlich dadurch, dass er erklärte, in dem Geiste und in der Kraft des Elias werde er auftreten. Ist Elias nicht der Prophet κατ' ἐξοχήν in dem Alten Testamente, dessen Wirksamkeit sich mit der des Moses allein vergleichen lässt; jener der Stifter der Theokratie unter Israel und er der Wiederhersteller derselben, weshalb ja von allen alttestamentlichen Heiligen sie beide allein zusammen bei dem Herrn sind auf dem Berge der Erklärung. Ein Prophet des Höchsten soll Johannes sein, ich glaube nicht, dass ὑψίστου müssig hier steht, es scheint mir den προφήτης nach einer ganz bestimmten Richtung hin näher zu charakterisieren. Alle Propheten sind, weil der Geist Gottes sie treibt, Propheten des Höchsten, aber ihr Dienst gilt doch eigentlich nicht diesem Höchsten selbst, sondern dem Volke, zu welchem der Höchste sie sendet. Der Genetiv soll hier nach meinem Dafürhalten die Zugehörigkeit ausdrücken. Johannes ist von allen Propheten derjenige, welcher nicht bloss eine Mission an dem Volke auszurichten hat, sondern auch mit einer Mission für den Höchsten selbst betraut ist. Sein Prophetendienst soll dem Höchsten zu gute kommen. Wie das? Zacharias weiss es, er spricht in dem zweiten Verse dieser Strophe: προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου κυρίου. Das γὰρ begründet das Wort, προφήτης ὑψίστου werde er genannt werden, werde er sein: er ist dies, weil er vor dem Herrn hergeht mit einem Auftrage, welcher sich auf den bezieht, welcher hinter ihm hergeht. Wer ist dieser κύριος, vor dem Johannes geht wie der Morgenstern vor der Sonne? Kühnöl, Olshausen, Godet, Bisping antworten: niemand anders als der Herr Christus. Paulus, Baumgarten-Crusius, Meyer, Bleek, v. Hofmann, Keil u. a. erklären dagegen: nur Gott ist dieser κύριος. Wir werden diesen Letzteren beipflichten müssen, denn offenbar greift dieses Wort auf das Wort des Engels: αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ zurück, wo dieses Pronomen durch das vorhergehende κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν authentisch ausgelegt wird. Und selbst wenn jenes Engelswort nicht da wäre, müssten wir doch auf der Fassung κύριος = θεός bestehen, denn in letzter Instanz liegt das Wort des Propheten Maleachi 3, 1 zu Grunde, wo unter dem Herrn nur Gott der Allerhöchste gemeint sein kann. Schon der Engel hatte das Vorhergehen des Johannes nicht als ein verborgenes, stilles, passives dargestellt, sondern im Gegenteil als ein offenbares, wirksames, im höchsten Grade thatkräftiges. In dem Geiste und in der Kraft des Elias soll Johannes vor dem Herrn einhergehen, und was für ein energischer, tief in die Herzen und in die Geschichte seines Volkes eingreifender Mann war nicht jener Gottesmann aus Thisbe gewesen!

Johannes soll eine ebensolche gewaltige Wirksamkeit entfalten: seine Aufgabe ist, *ἐτοιμάσαι ὁδὸν αὐτοῦ*. Auch dieses Wort spielt auf ein Wort in Gabriels Rede an, nämlich auf: *ἐτοιμάσαι κυρίου λαὸν κατεσκευασμένον*, es greift aber über dieses hinaus auf Jesaj. 40, 3 zurück, wo die Stimme, die in der Wüste laut wird, ruft: *ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου*. Zwei Prophetenstellen sind hier wie Mark. 1, 2 u. 3 auf das Engste mit Recht verbunden. „Dies soll sein Amt sein,“ spricht Luther, „darum soll er vorhergehen. Ein Fürst geht oder zeucht nicht selbst zuvörderst, sondern lässt sein Hofgesinde vor ihm hergehen und zunächst vor ihm geht sein vertrautester Diener; wenn man den siehet, so weicht alles und giebt jedermann Platz. Also (spricht Zacharias) wird mein Sohn auch sein, der wird vor diesem Heiland gehen und schreien, dass man Raum gebe; er, der Fürst des Lebens, folgt ihm hart nach; denn Johannes hat von Christo gepredigt, wie er vorhanden sei und so bald nach ihm in das Predigtamt treten werde, dass jedermann gedenke und ihn annehme. — Die Schrift zeigt Johannes also an, dass er stehe im Mittel des Alten und Neuen Testaments, nämlich dass er sei ein Mittler zwischen Mose und Christus. Das ist ein gross Ding und über alle Werke zu ziehen, wie auch Christus das grösste Werk gethan hat mit seiner Lehre, denn die Wunderzeichen sind nichts gegen seine Lehre. Dass aber Johannes ein Mittler ist des Neuen und Alten Testaments, bezeugt Christus selbst Matth. 11, 12 u. 13. Und deshalb ist Johannes mitten zwischen das Alte und Neue Testament gesetzt, dass er die Leute bringe in den Himmel und die Hölle wegnehme. Denn seine Stimme hat den Buchstaben lebendig gemacht und hat den Geist gebracht zu der Schrift und hat das Gesetz und Evangelium mit einander geführt. Denn das sind die beiden Predigten Johannis: die erste, die daniederlegt, die andere, die aufhebt; die eine führt in die Hölle, die andere führt in den Himmel; die eine tötet, die andere macht lebendig; die eine verwundet, die andere macht gesund. Denn er predigt beide, das Gesetz und das Evangelium, Tod und Seligkeit, den Buchstaben und den Geist, Sünde und Gerechtigkeit. Im Gesetz ist der Tod, in Christo das Leben. Das Gesetz stösst in die Hölle und tötet, Christus erhebt in den Himmel und macht lebendig; das Gesetz macht ein blödes Gewissen, Christus ein fröhliches, seliges Gewissen. Christus giebt den Geist, das Gesetz den Buchstaben; das Gesetz beschwert das Gewissen und giebt die Sünde, Christus erleuchtet die Gewissen und giebt die Gerechtigkeit. Das sind die zwei Predigten Johannis: darum wird er der Lehre halber also gross geachtet gegen Gott und so sehr gepriesen, dass er Gott ein gerüstet Volk macht. Und ist also dies Bereiten nichts Anderes, denn das Volk zu dem Herrn hinführen.“ Dem Herrn soll Johannes wegbereitend vorangehen, *τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν*, bestimmt der letzte Vers dieser vorletzten Strophe näher. Wieder liegen die Exegeten im Streite mit einander, wie dieser Infinitiv mit dem Artikel zu fassen und zu verbinden ist. Grotius setzte am liebsten ein *διὰ* vor denselben, Glöckler, Bleek, Baumgarten-Crusius unterlassen das, gewinnen aber doch denselben Sinn, denn sie sehen hier einen exegetischen Infinitiv, den sie mit „indem“ auflösen. Ich nehme den Infinitiv mit *τοῦ* auch

hier wieder als einen Infinitiv der Absicht, wie Kühnöl, Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil. Während Meyer diesen Infinitivsatz von *ετοιμάσαι ὁδὸν αὐτοῦ* abhängen lässt, beziehen ihn v. Hofmann und Keil auf den ganzen vorigen Vers. Ich ziehe dies auch vor, denn die Absicht bei der Wegbereitung kann nicht gut gewesen sein, die Heilserkenntnis zu verleihen, dieselbe bestand vielmehr zum wesentlichsten Teile in derselben. Vortrefflich aber passt dieser Absichtssatz zu dem vorigen ganzen Satze: Gott sendet den Wegebereiter Johannes, auf dass er *γνώσιν σωτηρίας* gebe. Man wolle nicht übersehen, dass Zacharias für den Johannes nichts weiter in Anspruch nimmt, als dass er *γνώσιν σωτηρίας* vermittelt. Nicht die *σωτηρία* kann und soll er beschaffen, sondern nur eine *γνώσις σωτηρίας*; er ist also nicht der von Gott berufene Heilsbereiter, der Heiland, sondern nur der vor dem Heiland hergesandte Heilsverkündiger, der Vorläufer des grossen Gottes und Heilandes. Eine *γνώσις σωτηρίας* haben auch die Propheten, deren lange Reihe dieser Prophet des Höchsten abschliesst, bewirkt, im ganzen aber wohl mehr diese, dass es überhaupt eine *σωτηρία* gebe, dass Gott sein Volk nicht im Verderben verkommen lassen wolle. Johannes hat eine andere *γνώσις σωτηρίας* dem Volke Gottes zu vermitteln, nämlich die, worin die *σωτηρία* eigentlich besteht. Hierüber waren die Ansichten der Kinder Israel sehr geteilt: nur wenige setzten diese *σωτηρία* in Erlösung von der Knechtschaft der Sünde, der *λαός* im grossen und ganzen vermeinte, die von den Propheten verheissene *σωτηρία* bestehe in der Erlösung des Volkes Israel aus der Hand seiner äusseren Feinde. Dieses Propheten Aufgabe war es, diese verkehrten Erwartungen zu bekämpfen, die falschen Ideale zu zertrümmern. Durch ihn sollte das Volk zu der Erkenntnis geführt werden, dass die schlimmste Not nicht die leibliche, sondern die geistliche sei, dass das wahre Heil nicht in einer politischen, sondern in einer sittlich-religiösen Reformation beruhe, dass die *σωτηρία* *in nuce* und *in fundamento* beschlossen und gegründet sei *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν*. Diese Auffassung ist alt. Euthymius vertritt sie schon: *σωτηρίας δὲ τῆς ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν, ἡγουν τῆς γνωμένης ἐν τῷ ἀφεθῆναι καὶ λυθῆναι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*. Luther (als wollte er sagen: Du wirst anfahren die Predigt, darin man lernt erkennen, wie man selig werden soll ewiglich, welches Heil oder Seligkeit steht darin, nicht wie wir grossen Reichtum, Ehre und Gewalt hier auf Erden überkommen, sondern dass wir Vergebung der Sünden erlangen und Gottes Gnade teilhaftig werden), Beza, Bengel, Kühnöl, Paulus, Olshausen, Glöckler, Baumgarten-Crusius, de Wette, Godet, Bleek folgen. Theophylactus hat bereits die Ansicht Calvins verteidigt, der durch seine Bemerkung: *praecipuum evangelii caput nunc attingit Zacharias, dum scientiam salutis in remissione peccatorum positam esse docet*. Ewald, Meyer sind die letzten Sachwalter derselben. „In Vergebung ihrer Sünden,“ sagt der Letztere, „welche ihnen um Gottes Barmherzigkeit willen durch den Messias zu teil werden soll, sollen sie Rettung erkennen; erkennen sollen sie, dass das Heil durch die messianische Sündenvergebung komme und zu dieser Heilserkenntnis soll Johannes sein Volk anleiten.“ Ich kann diese Auffassung nicht gutheissen: sollte dies die Meinung des Zacharias sein, so würde er sich wohl deutlicher ausgedrückt haben.

Mit *δοῦναι* verbinden v. Hofmann, Keil und Weiss diese Worte: *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν*, und zwar versteht Weiss sie so, dass der Vorläufer bereits die Sündenvergebung bringt infolge der Bekehrung des Volkes, die durch seine Vorbereitung gewirkt wird, v. Hofmann und Keil aber so, dass er nur Erkenntnis giebt eines Heiles, welches für das Volk Gottes vermöge Sündenvergebung zufolge göttlichen Erbarmens vorhanden ist. Gegen Weiss wird geltend gemacht werden müssen, dass Johannes selbst noch keine Sündenvergebung erteilt hat, was auch gegen Grotius zu betonen ist, der *ἐν* hier ohne Umstände in *εἰς* umsetzt. Gegen v. Hofmann und Keil scheint mir zu sprechen, dass dann ganz im Dunkeln bleibt, was das Heil selbst denn eigentlich ist, zu welchem das Volk mittelst der Sündenvergebung gelangt. Hat aber Johannes den Auftrag *γνώσις* dieser *σωτηρία* zu geben, so erwartet man unbedingt eine Erklärung, worin dieses erwartete, dieses jetzt erscheinende Heil im Grunde besteht. Gegen unsere Auffassung werden zwei Einwendungen gemacht: eine stilistische und eine dogmatische. Wenn *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν* zu *σωτηρίας* gehörte, sagt man, müsste es auch unmittelbar dahinter stehen, nun aber ist es durch die Worte *τῷ λαῷ αὐτοῦ* davon geschieden. Wir könnten diesen Einspruch dadurch abweisen, dass wir mit v. Hofmann *τῷ λαῷ αὐτοῦ* nicht mit *δοῦναι*, was die gewöhnliche Ansicht ist, verbanden, sondern, an das hebräische *יְצַוְנָהּ* erinnernd, es auf

das Engste mit *σωτηρίας* verknüpften: allein der Dativ wird noch am Leichtesten auf *δοῦναι* bezogen und das Dahintretreten der Worte: *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν* erklärt sich wohl vollständig daraus, dass Zacharias gerade auf sie den Ton legen wollte und sie deshalb an die noch offene Tonstelle setzte. Der dogmatische Einwand, dass die Sündenvergebung gar nicht das Heil selbst sei, ist hinfällig, denn an unzähligen Stellen der Schrift wird dasselbe nach dieser negativen Seite definiert, wie ja schon die Erklärung des Jesusnamens (Matth. 2, 23), wie Euthymius richtig bemerkt, dieses Moment ausschliesslich betont.

Gottes Heil ist in der nächsten Nähe, der Vorläufer ist schon da. Der Lobgesang wendet sich wieder zu der Hauptsache und gelangt in der fünften Strophe zu seinem Abschluss. Dieselbe heisst: *διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπεσκέπαστο* (die Lesart *ἐπισκέπεται*, welche sich im Sinaiticus und Vaticanus vorfindet, verdankt gewiss nur ängstlichen Abschreibern ihr Dasein, da dieselben nicht begreifen konnten, wie von dem, der erst an das Licht der Welt hervortreten sollte, mit Recht gesagt werde, dass er gekommen sei) *ἡμᾶς ἀνατολὴ ἔξ ὕψους ἐπιφανῆναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις τοῦ κατενθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης*. Diese Strophe ist wieder an die vorige angeschlossen und zwar durch *διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ*. Grotius, Kühnöl, de Wette, Weiss greifen weit zurück und beziehen es auf alles, was von V. 76 an gesagt worden ist: allein bietet der letzte Vers nicht eine solide Grundlage, eine hinlänglich breite Basis? Das meinen auch v. Hofmann und Keil und finden hier die nähere Bestimmung, dass die *σωτηρία* ihren letzten Grund in der göttlichen Barmherzigkeit habe. Das Nächste wird aber wohl auch das Beste sein: von der *ἀφέσει ἁμαρτιῶν*, von diesem

Heilsgute, nach welchem mit Israel die gesamte Menschheit seufzt, war zuletzt die Rede, diese *ἄφεις* hat ihren letzten Grund in Gottes grundlosem Erbarmen, so Theophylactus, Euthymius, Bengel, Glöckler, Meyer, Bleek, Godet u. a. Um der *σπλάγχνα τοῦ ἐλέους* willen vergiebt Gott die Sünde. Unter *σπλάγχνα* versteht der Grieche die Eingeweide, aber vornehmlich die edleren, Herz, Lunge, Leber: dieselben sind ihm der Sitz der Gefühle, der Affekte. Nur ein Schritt weiter und das Wort, was den Sitz der Gefühle bezeichnet, drückt per metonymiam dieselben selbst aus. So kommt *σπλάγχνα* vielfach bei Klassikern vor, wie man aus jedem Lexikon ersehen kann: mit Vorliebe aber wird es für edlere Gefühle, wie z. B. für die der Eltern- und Kindesliebe gebraucht. Paulus nennt nach dem feinsten Griechisch den Onesymus *τὰ ἐμὰ σπλάγχνα*, Phil. 2, und redet ebenso klassisch als tiefsinnig von *σπλάγχνα οἰκτιρῶν*, Kol. 3, 12. Luther überträgt bekanntlich *διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ* mit die herzliche Barmherzigkeit Gottes und bemerkt dazu vortrefflich: „Das heisst doch, meine ich, allen Verdienst und gute Werke genau von Vergebung der Sünden abgeschnitten, auf dass niemand sagen könne, sie werde durch menschliche Würdigkeit oder Verdienst erworben. Nein, spricht Zacharias, Vergebung der Sünden kommt allein daher, dass Gott barmherzig ist: nicht durch Bitten oder Wirken der Väter oder irgend etlicher Heiligen, sondern durch Gottes grundlose Barmherzigkeit, welche Lukas nennt herzliche Barmherzigkeit.“ Um der göttlichen Barmherzigkeit willen kommt jetzt Vergebung der Sünden, denn die göttliche Barmherzigkeit greift nun entschieden ein. *Ἐν οἷς ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολή ἐξ ὕψους*. Wir fassen mit Grotius, Glöckler, Meyer, Bleek, v. Hofmann, Keil *ἐν οἷς* instrumental, vermöge, kraft dieser herzlichen Barmherzigkeit haben wir einen Besuch empfangen, denn *ἐπισκέπτεσθαι*, welches hier einen Akkusativ bei sich hat, ist nach dem Urtheile aller Ausleger in diesem Sinne zu nehmen, in welchem es in der Septuaginta Sir. 46, 14. Jud. 8, 33, und in dem Neuen Testamente Luk. 7, 16. Jak. 1, 27 erscheint. Besucht aber hat uns *ἀνατολή ἐξ ὕψους*. Was ist diese *ἀνατολή*? Die Septuaginta übersetzt *נֹצֵר*, den Spross aus der Erde, so, vgl. Ezech. 16, 7, wie auch den Spross, der aus dem Hause Davids aufgehen soll, Jer. 23, 5. 33, 15. Sach. 3, 8. 6, 12. Es ist bekannt, dass *נֹצֵר* bei Sacharja schon ganz die Bedeutung eines Eigennamens gewonnen hat, und das behält auch die Septuaginta bei, sie übersetzt Sach. 3, 8: *ἰδοὺ ἐγὼ ἄγω τὸν δοῦλόν μου Ἀνατολήν*, und 6, 12: *ἰδοὺ ἀνὴρ, Ἀνατολή ὄνομα αὐτοῦ*. Hier nach empfiehlt es sich sehr, da Zacharias ja von dem messianischen Heile jetzt redet, mit Beza, Scultetus, Lightfoot, Wetstein *ἀνατολή* hier als aufgehender Spross (aus dem Hause Davids) zu fassen. Allein sehr bedeutende Bedenken stehen im Wege. Wie kann von einem Spross gesagt werden, dass er uns besucht, dass er aus der Höhe her kommt, dass er einen hellen Schein um sich her verbreitet? Wir wundern uns deshalb nicht, dass kein neuerer Exeget für diese Auslegung pure mehr eingetreten ist. *Ἀνατέλλειν* wird nun von Klassikern (cf. Herodotus 4, 40 und 45) vielfach von dem Aufgange der Sonne gebraucht, wie auch in

der h. Schrift (cf. Gen. 32, 31. Mal. 4, 2. Matth. 5, 45) und *ἀνατολή* bezeichnet den Aufgang jedes Gestirns, Matth. 2, 2, 9, sowie die Gegend des Sonnenaufgangs, Num. 21, 11. Deut. 4, 41, 49. Matth. 2, 1. 24, 27. Apoc. 7, 2. Allerdings kann ich keine Stelle angeben, in welcher *ἀνατολή* ohne jede nähere Bestimmung den Sonnenaufgang, die aufgehende Sonne bedeutet; allein dies fällt nicht so gewichtig in die Wagschale, da meistens *ἡ ἀνατολή, αἱ ἀνατολαί* ohne jede weitere Zuthat den Ort nennt, wo nicht ein beliebiger Stern, sondern lediglich die Sonne aufgeht. Es könnte daher *ἀνατολή* ohne Schwierigkeit für eine Umschreibung der Sonne genommen werden, während es nicht angeht, mit Glöckler, de Wette u. a. an das Licht im allgemeinen, oder mit Godet, Weiss, Keil u. a. an ein hellstrahlendes Gestirn zu denken, weil *ἀνατολή* nirgends ohne weiteres den Hervorbruch des Lichtes oder den Aufgang eines Sternes bezeichnet. So absolut kommt es aus leicht begreiflichen, in der Natur der Sache selbst belegenen Gründen nur von dem Aufgang des Lichtes aller Lichter, des Sterns aller Sterne, der Sonne vor. Die Sonne geht jetzt auf, ja vielmehr sie ist schon aufgegangen, dieses Wort erinnert uns daher nicht sowohl an die Worte der Verheissung: Num. 24, 17: *ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ*, und Jesaj. 60, 1: *ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σε ἀνατέταλκεν*, als an Mal. 4, 2: *ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος δικαιοσύνης καὶ ἡσυχία ἐν ταῖς πέτραις αὐτοῦ*. Hiervon wollen aber v. Hofmann und Keil nichts wissen, „in den Stellen,“ sagt Keil, „aus welchen laut V. 79 die Vorstellung der *ἀνατολή ἐξ ὕψους* geflossen ist, Jes. 9, 1 und 60, 1, ist das Licht, welches dem im Finstern sitzenden Volke aufgeht, nicht Gott als ein am Himmel erscheinendes Gestirn, sondern die Erscheinung der *δόξα κυρίου*. Diese *δόξα κυρίου* ist in Christo erschienen, und Zacharias bezeichnet auf Grund dieser Stelle die Erscheinung des Messias oder den erscheinenden Messias als *ἀνατολή ἐξ ὕψους*, Aufgang aus der Höhe, d. i. als einen aus der Tiefe des Himmels auftauchenden Stern.“ Dass an die *δόξα κυρίου* hier angespielt werde, kann ich nicht finden: es gehört eine grosse Kunst dazu, aus der *ἀνατολή* hier jenes *ἀνατέλλειν* Jes. 9, 1 und 60, 1 herauszuschimmern zu sehen. Die Sonne ist uns aufgegangen, die Sonne hat uns besucht, so sagen wir mit Erasmus, Luther, Calvin, Castalio, Grotius, Bengel, Paulus, Kühnöl, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Meyer u. a., aber passt dazu das *ἐξ ὕψους*? De Wette bezweifelt dies und verbindet deshalb diese nähere Bestimmung mit *ἐπεσκέψατο*: allein das ist nicht statthaft. Ohne Zweifel gehört *ἀνατολή* und *ἐξ ὕψους* zusammen. Aber wie reimt sich beides zu einander? Die Sonne geht ja nicht an dem Himmel über uns auf, sondern dort, wo Himmel und Erde sich berühren, am fernen, niedrigen Horizonte. Gewiss ist das der Fall, dennoch aber ist *ἐξ ὕψους* ganz an seinem Platze. Ich nehme nicht an, dass Zacharias aus dem Bilde fällt und auf einmal eine *notio*, welche der *res significata* zukommt, ohne Umstände der *res significans* beilegt; ich gehe auch nicht von der Sonne, welche aufgeht, hilfesuchend zu dem hin, der sie aufgehen lässt und droben in dem Himmel sitzt, sondern ich bleibe bei der Sonne selbst stehen. Ja, sie, die ganz unten am Horizonte aufgeht und aus der Erde hervorzuwachsen scheint, geht bei alledem doch *ἐξ ὕψους* auf, denn ein Jeder weiss, dass

hier eine optische Täuschung obwaltet, dass die Sonne, wie das die alten Dichter schon ausmalen, nicht in dem Schoss der Erde, sondern in dem Himmel die Schlafkammer, den Palast besitzt, daraus sie strahlend hervortritt am Morgen, vgl. Ovidius Metam. 2, 1 f. und Ps. 19, 6 ff. Jener κύριος, vor dem Johannes wegebereitend vorhergehen sollte, wird hier unter dem Bild der ἀνατολή ἐξ ὕψους, der aus der Höhe aufgehenden Sonne dargestellt. Was will diese Sonne? Sie ist die Sonne, die das Heil unter ihren Flügeln trägt, wie Maleachi sie geschaut hat, denn sie besucht uns in der Absicht, wie der zweite Vers mittheilt, ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις. Der Infinitiv ἐπιφᾶναι, eine Missform zu ἐπιφῆναι, wie sich ähnliche (vgl. Lobeck ad Phrynich. 25 f., Thilo Acta Thom. 49, Winer S. 82) bei späteren Griechen auch nachweisen lassen, giebt die Absicht an. Mit seinem Lichte will der Aufgang aus der Höhe kommen, und zwar will er sein Licht denen scheinen lassen, welche im Schatten und in der Finsternis des Todes sitzen. Zacharias hat ganz bestimmt Jesaj. 9, 2 im Auge: ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρα σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς. Das Licht ist in der h. Schrift Symbol des Heils, die Finsternis demgemäss Bild des Unheils: das Heil geht also einer in's Unheil, in das tiefste Unheil versunkenen Welt auf. Nicht Synonyme sind σκότος und σκιὰ θανάτου, sondern σκιὰ θανάτου ist σκότος in der höchsten Potenz. Aber der Todesschatten ist nicht der Schatten, welcher den personificierten Tod, was Meyer meint, umgiebt, sondern vielmehr, wie Hengstenberg, Christologie 2, 91 schon ganz richtig erklärt hat, Finsternis, welche im Tode, im Scheol herrscht. Und die, welche in diesem σκότος und dieser σκιᾷ θανάτου sich befinden, gehen nicht mehr, wie der Prophet es gesehen hat, darin, sondern sie haben das Gehen verlernt und aufgegeben, kraftlos, verzweifelt haben sie sich hingesetzt und sich in diese Finsternis hineingefunden. Sie wohnen in derselben, sie hängen und haften fest in derselben, sie haben sich häuslich in ihr niedergelassen. Es fragt sich, welcherlei Heillosigkeit abgebildet werden soll. Meyer beschränkt sich auf geistliches Elend, Weiss begreift dazu auch das leibliche. Der Entscheid kann nicht getroffen werden, wenn man nicht darüber zuvor in's Klare gekommen ist, wer diese Leute sind, die in der Finsternis und im Schatten des Todes sitzen. Es darf wohl als allgemein anerkannte Wahrheit ausgesprochen werden, dass der Prophet den elenden Zustand des Volkes Israel beschreiben will, und so liegt es ja am nächsten, auch hier unter diesen bejammernswerten Menschen die Juden jener Zeit zu verstehen. Doch ganz leicht ist es nicht: Calvin hat das schon erkannt. *Quaeritur tamen, quomodo sederint in umbra mortis Israelitae, quorum cordibus semper Dominus per fidem illuxit. Respondeo, pios, qui sub lege vixerunt, quum undique cincti essent mortis tenebris, lucem in Christi adventu procul intuitos, qua fuerunt recreati, ne praesenti morte obruerentur. Fieri etiam potest, ut Zacharias ad miserum temporis sui statum respexerit.* Ganz richtig: wir könnten noch hinzufügen, dass, wie die Sterne vor der Sonne erbleichen, vor der Ueberschwänglichkeit des Lichtes, welches jetzt mit der Sonne des Heils kommt, alles frühere Licht erlischt und Finsternis wird. Allein stark

ist es doch, wenn vor dem Auge eines Priesters des alttestamentlichen Heiligtums alle Gottesoffenbarungen in Finsternis und Schatten des Todes versinken. Ich lege Protest ein gegen diese gebräuchliche Auffassung und halte sie mit Baumgarten-Crusius für völlig verfehlt. Nicht der Zustand der Juden jener Zeit, sondern der der Heiden wird als ein Sitzen *ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου* dargestellt. Ich finde es nicht unbedeutend, dass in diesem Satze das Pronomen der zweiten Person fehlt, welches in dem vorhergehenden und dem folgenden Verse steht. Ich verweise weiter auf die schlagende Parallele Luk. 2, 32, wo der alte Simeon, auch einer, der auf das Reich Gottes wartet, in dem Heiland erkennt und preist *ὥς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*, und schliesslich auf Matth. 4, 14 ff., wo der Evangelist die Erfüllung des Wortes Jesajas 9, 2 darin findet, dass Jesus nicht in Judäa, sondern in *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* seinen Wohnsitz genommen hat. Des Zacharias Auge blickt bei diesem Worte hinein in die grosse Heidenwelt, da sitzen sie in der Finsternis und im Schatten des Todes. An äusserem Glücke mangelt es denselben nicht, sie sind ja die Herren der Welt, allein wie sehr entbehren sie jedes innere Glück, sie sind ohne Gotteserkenntnis und Gottesfrieden, in schändliche Lüste versunken, dem dunkelsten Aberglauben dahingegeben, in vollständigster Verzweiflung an jedem Heile. Jetzt in dem letzten Verse kehrt das Auge des Sängers erst wieder auf sich und sein Volk zurück. Der Aufgang aus der Höhe, der Licht in die Finsternis der Heiden bringen soll, besucht das Volk Israel *τοῦ κατενθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης*. Das Bild, welches der vorige Vers enthält, wird also nicht, wie die meisten Ausleger annehmen, weiter so ausgeführt, dass die, welche verzweiflungsvoll auf dem Erdboden sasssen und nun mit einem Male die Sonne mit ihrem hellen Lichte hervorbrechen sehen, sich erheben und auf dem Wege, den sie in der Finsternis verloren hatten, fröhlich dahinwandeln. Nein, dieser Aufgang aus der Höhe, welcher Licht in die Finsternis der Heidenwelt hineinträgt, richtet die Füsse des Volkes Israel *εἰς ὁδὸν εἰρήνης*, auf den Friedensweg. Was soll das bedeuten? Die gewöhnliche Ansicht, welche auch von de Wette, Bleek, Meyer vertreten wird, ist diese, dass *ὁδὸς εἰρήνης* der Weg sei, welcher zu dem Frieden, zu dem messianischen Heile hinführt. Allein das will nicht recht in den Zusammenhang hineinpassen. Zacharias preist ja, dass der Aufgang aus der Höhe uns besucht, d. h. zu uns kommt, und nicht, dass wir ihn aufsuchen, zu ihm hin unsere Füsse richten. Der Aufgang aus der Höhe, welcher Licht schafft, muss auch dies unmittelbar schaffen, dass er unsere Füsse auf den Weg des Friedens stellt und darauf erhält. Ich ziehe deshalb v. Hofmanns und Keils Auffassung vor, *ἡ ὁδὸς εἰρήνης* ist der Weg, auf welchem man im Frieden wandelt. Das messianische Reich ist ein Friedensreich, so hat es die alttestamentliche Prophetie schon längst in lieblichen Bildern geschildert. Löwe und Lamm weiden dann neben einander, ungestraft steckt der Knabe seine Hand in das Loch der Otter (Jesaj. 11, 6 ff.), die Menschen verwandeln ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spiesse zu Sicheln, kein Volk hebt gegen das andere das Schwert auf, Kriege werden nicht mehr geführt (Jesaj. 2, 4). Wie könnte es auch anders sein? Dieser

Friedensstand ist die unausbleibliche Folge davon, dass das Licht des Heils über den Heiden, den Drängern und Bedrückern des Volkes Gottes, aufgegangen ist von Jerusalem her durch die herzliche Barmherzigkeit des treuen Bundesgottes Israels. Sie kommen, um in Jerusalem gemeinsam mit dem auserwählten Volke den anzubeten, der sie auch in seine Kindschaft aufgenommen hat. Vgl. Jesaj. 60, 1 ff.

Ein Nachwort schliesst Lukas oder vielmehr der Bericht, welcher dem Evangelisten vorlag, an diesen herrlichen Lobgesang. Von Johannes Verkündigung, Geburt und Beschneidung hat er gehandelt, er muss nun zu der Geburt des Herrn übergehen, da nimmt er von dem Johanneskinde gleichsam für eine gewisse Zeit Abschied und skizziert mit wenigen Strichen seine weitere Entwicklung. *Hoc ad texendum historiae filum addidit Lucas*, bemerkt Calvin ganz richtig zu diesem Verse: τὸ δὲ παιδίον ἡῤῥαυεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ. Origenes schliesst die beiden Zeitwörter ἡῤῥαυεν καὶ ἐκραταιοῦτο auf das Engste an einander, er findet nämlich in beiden nur eine Aussage über das innere, geistige, geistliche Wachstum des Knaben: *quod dicit tale est: crescebat spiritu, nec in eadum permanebat mensura, quae coeperat, sed semper crescebat in eo spiritus et per singulas horas atque momenta, spiritu succrescente, anima quoque sua incrementa capiebat. Et non solum anima, sed etiam sensus et mens augmenta spiritus sequebantur. — Aliud est crescebat, aliud confortabatur. Infirma est humana natura, et ut fieri possit fortior, divino auxilio indiget.* Vielleicht nimmt es Calvin auch so, er sagt wenigstens: *primo narrat roboratum fuisse Ioannem spiritu, quo significat, raram et insolitam exstitisse in puero indolem, quae signum esset habitantis in eo coelestis spiritus*, und scheint ἡῤῥαυεν ohne Umstände in ἐκραταιοῦτο aufgehen zu lassen. Sicher thut dies Glöckler. Allein wir müssen beide Verba aus einander halten; sie wollen, wie schon die Verschiedenheit der Tempora andeutet, etwas Verschiedenes melden. Bengel schreibt treffend zu ἡῤῥαυε, *crescebat corpore*, mit Recht folgen ihm Meyer, de Wette, Godet, Keil. Das zweite auf das Wachstum bezügliche Zeitwort ἐκραταιοῦτο wird näher durch πνεύματι bestimmt, wie dies auch in der ganz analogen Stelle über Jesu Gedeihen 2, 40 der Fall ist. Hier ist πνεύματι nicht der Dativus instrumenti, sondern der Dativus modi: πνεύματι will also nicht sagen, dass diese Stärkung, dieses Kräftigwerden durch den h. Geist, sondern dass es an und in dem Geiste des betreffenden Kindes geschah. Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, dass gerade ein κραταιοῦσθαι πνεύματι und nicht ein προκόπτειν σοφίᾳ, wie bei dem Jesusknaben 2, 52 gerühmt wird. Mit Recht findet der feinsinnige Godet hier einen Fingerweis, dass bei Johannes von frühester Jugend an die Kraft, die Festigkeit, die Energie des Willens ganz besonders hervorgetreten sei. Die Eigenschaft, welche den Mann zu einer ehernen Säule mitten unter seinem Volke machte, entwickelte sich schon sehr frühe in dem Kinde. Weiter berichtet Lukas: ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ. Origenes greift hier wunderbar in's Blaue. *Et Moses*, sagt er, *in desertis moratus est, sed post et expletis iam aetatis suae annis fugit ex Aegypto et per alios annos pecora custodivit: Ioannes vero statim, ut natus est,*

transiit ad deserta et qui maior fuit inter natos mulierum, maiori nutrimento dignus apparuit. Auf keinen Fall ist dies hier gemeint, der Knabe blieb in dem Hause seiner Eltern, so lange als es eben in Israel Sitte war, d. h. also, bis dass er erwachsen war. Mehrere ältere Ausleger wollen umgekehrt dieses in diesem Satze finden, dass Johannes bis zu seiner ἀνάδειξις das Elternhaus nicht verlassen habe. Allein unser Text sagt das gerade Gegenteil davon, wie Beza schon erinnert. Die Stadt, in welcher des Johannes Eltern wohnten, lag, wie wir aus V. 39 u. 65 erfahren, in der ὄρεινῃ Judäas. Seit wann ist diese ὄρεινῃ, dieses Gebirgsland Judas mit seinen Ansiedlungen, Dörfern, Flecken und Städten, mit αἱ ἐρημοὶ identisch? Diese αἱ ἐρημοὶ sind nicht von ἡ ἐρημος τῆς Ἰουδαίας verschieden, welche Matth. 3, 1. Jos. 15, 61. Jud. 1, 16 erwähnt wird. „Die Felsregion, welche sich vom Toten Meere in die Nähe von Jerusalem hinaufzieht,“ schreibt Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte 1, 32, „heisst die Wüste Juda und gliedert sich wieder in eine Reihe einzelner Wüsten, das heisst felsiger Steindistrikte und grasreicher Plateaus, die sich um bewohnte Thalgründe ausdehnen, nach denen sie benannt sind.“ So spricht man z. B. von einer Wüste Thekoa, Engedi, Siph, Maon und Berseba. Hieraus erhellt, warum von einer ἐρημος und von ἐρημοὶ zu gleicher Zeit gesprochen werden kann. In diesen Wüsten verhielt sich Johannes. Was will der Evangelist mit dieser Bemerkung? Früher vermuteten etliche, dass er einen leisen Fingerweis geben wolle über gewisse Beziehungen zwischen dem Täufer und den Essenern. Plinius erzählt in seiner hist. nat. 5, 15: *ab occidente litora (Asphaltitis lacus) Esseni fugiunt, usque qua nocent: gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni Veneri abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus, quod vita fessos ad mores eorum fortunae fluctus agit. Ita per saeculorum milia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tam foecunda illis aliorum vitae poenitentia est.* Wir haben keinen Grund, die Mittheilungen des Plinius über die Wohnstätten der Essener zu bezweifeln und sicher ist Johannes dort in der Wüste mit denselben auch bekannt geworden: allein dass er mit ihnen in irgend welchen intimeren Beziehungen gestanden, gar zu ihrem Orden gezählt habe, ist, wie Paulus selbst offen und ehrlich eingesteht, ganz unerweislich und Meyer hätte besser gethan, statt zu sagen, dass es auf sich beruhe, ob jene auf seine Eigentümlichkeit etwa eingewirkt hätten, bestimmt zu erklären, dass jede Einwirkung ausgeschlossen sei. Man bedenke, dass die Essener stille, weltflüchtige Leute waren und Johannes mit dem Geist und der Kraft eines Elias ausgerüstet war; dass die Essener in einer Enthalt-samkeit von allerlei leiblichen Dingen das Heil suchten, Johannes aber ein Abtreten von aller Ungerechtigkeit forderte; dass die Essener die Materie als den Sitz der Sünde betrachteten, Johannes hingegen in dem unbussfertigen Herzen den Quell alles Unheils erkannte. Etwas Anderes will Lukas durch diese Notiz uns bemerklich machen, dass Johannes in der Wüste gelebt habe. Origenes bemerkt gar nicht übel: *digne igitur, qui sic conceptus fuerat et natus, non expectavit, ut a patre nutrireretur usque ad diem ostensionis suae ad Israel, sed recessit, fugiens tumultum*

urbium, populi frequentiam, viciniam civitatum et abiit in deserta, ubi purior aër erat et coelum appertius et familiarior Deus, ut, quia necdum sacramentum baptismi nec praedicationis tempus advenerat, vacaret orationibus et cum angelis conversaretur, appellaretque Dominum et illum audiret respondentem atque dicentem: ecce adsum. So Theophylactus, Bengel. Johannes fühlte sich abgestossen von der Welt und ihrer Lust, er wollte sich vor ihren Verwicklungen und Verstrickungen, vor ihren Reizungen und Versuchungen verwahren und sich durch *meditatio et oratio* auf seinen grossen Beruf vorbereiten. Daher ging er in jene Wüste, in welche sich gar manche fromme Leute, wie jener Banus, von welchem Josephus in seiner Biographie Kap. 2 erzählt, zu einem Einsiedlerleben begaben. Allein ein Anderes soll, wie Bleek und Godet bereits hervorheben, noch betont werden, nämlich der Umstand, dass Johannes nicht bei den Schriftgelehrten in die Schule gegangen ist, sondern durch den Geist Gottes selbst dort in der Wüste in die beste Schule genommen wurde. In der Wüste aber verblieb er *ἕως ἡμέρας ἀναδείξας αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ*. Ein terminus technicus ist *ἀνάδειξις*, wie Wetstein und Elsner vor allen nachgewiesen haben, es wird gebraucht von der Weihe eines Tempels, cf. Strabo 8, 6 p. 585 (Lucullus erbat sich von Mummius Statuen *ὡς κοσμήσων τὸ ἱερὸν μέχρι ἀναδείξεως*), von der renuntiatio, der öffentlichen Bekanntmachung einer Wahl, einer Ernennung, cf. Plutarchus, Mar. c. 8: *ἔτι δώδεκα λειπομένων ἡμερῶν ἐπὶ τὴν τῶν ὑπάτων ἀνάδειξιν*, Polyb. 15, 26, 4: *καὶ τὰ θύματα παρὰ τοῖς πλήθεσιν ἐτοιμαζόμενα πρὸς τὴν τοῦ διαδήματος ἀνάδειξιν*. Hier kommt diese Bedeutung zu ihrem Rechte, denn Johannes ist nicht aus eigener Willkür seinerzeit vor dem Volke aufgetreten, sondern verharrte so lange in einem zurückgezogenen, stillen, gottseligen Leben in der Wüste, bis dass die Stimme Gottes an ihn erging, dass es nun Zeit sei. Der Kommentar zu diesem Worte folgt in unserem Evangelium 3, 2, wo geschrieben steht: *ἐγένετο ὄψμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννῃ τὸν τοῦ Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ*. Gott hat ihn also aus der Einsamkeit herausgerufen, dem Volke Israel vorgeführt und dargestellt als denjenigen, der seinem Sohn den Weg bereiten sollte.

6. Josephs Aufklärung.

Matth. 1, 18—25.

Mit der Geburt Jesu Christi war es aber also. Als Maria, seine Mutter, dem Joseph vertrauet war, ehe er sie heimholte, erfand sich's, dass sie schwanger war von dem heiligen Geiste. (19) Joseph aber, ihr Mann, war gerecht und wollte sie nicht beschimpfen, gedachte aber, sie heimlich zu verlassen. (20) Da er aber also gedachte, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sprach: Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, dein Gemahl, zu dir zu nehmen, denn das in ihr Erzeugte ist von dem heiligen Geiste. (21) Und sie wird einen Sohn gebären und du sollst seinen Namen Jesus heissen, denn er wird sein Volk selig machen von ihren Sünden. (22) Das ist aber alles geschehen, auf dass erfüllet würde, das der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht: (23) Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen

Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Immanuel heissen, das ist verdolmetschet: Gott mit uns. (24) Da nun Joseph vom Schlaf erwachte, that er, wie ihm des Herrn Engel befohlen hatte, und nahm sein Gemahl zu sich, (25) und erkannte sie nicht, bis dass sie den Sohn gebar und hiess seinen Namen Jesus.

Mir ist es unbegreiflich, wie Riggenbach darauf gekommen ist, diesen Traum des Joseph und die damit zusammenhängende Heimführung der Jungfrau in sein Haus in die Zeit zwischen der Verkündigung und der Reise der Maria zur Elisabeth zu verlegen. Augustinus hat de cons. ev. 2, 17 schon ganz richtig diese Aufklärung, welche dem Bräutigame der Mutter des Herrn zu Teil ward, so in die evangelische Geschichte eingegliedert, dass die Schwangerschaft erst entdeckt ward, nachdem die Rückkehr aus der Stadt des Zacharias erfolgt war. Mit Recht sind die bedeutendsten Harmonisten der späteren Zeit, ich verweise auf Calvin, Bengel, Tischendorf, dem alten Kirchenvater treu geblieben. Die gesegneten Umstände der Jungfrau konnten selbstverständlich nicht in den ersten Wochen nach der Empfängnis aus dem h. Geiste entdeckt werden: es musste eine geraume, sehr beträchtliche Zeit verfließen, bis dass es dahin kam, denn wie Joseph als ein rechtschaffner Mann bekannt war, so erfreute sie sich auch des besten Rufes, und ehe man einer unbescholtenen, keuschen Jungfrau das nachredet, dass sie schwanger sei, müssen die Spuren der Schwangerschaft auf das Deutlichste sich bemerklich gemacht haben. Nun aber lautet der Bericht des Lukas so, dass wir uns der Annahme nicht verschliessen können, sobald als alles zu der Reise zugerüstet war, sei Maria zu ihrer mütterlichen Freundin geeilt, zu welcher der Engel Gabriel sie gewiesen hatte.

Matthäus fängt nicht gleich an zu berichten, sondern kündigt seinen Bericht mit den Worten an: τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ (wir lesen auf Grund des Sinaiticus, Ephraemi und anderer Handschriften den Namen so vollständig) γένεσις (wie der Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi u. m. statt des recipierten γέννησις lesen). Es ist nicht ganz gleichgültig, ob wir γένεσις oder γέννησις für die richtige Lesart halten: γέννησις ist ein engerer Begriff als γένεσις: *complectitur γένεσις*, bemerkt Fritzsche, *originem significans, res ad originem naturalem spectantes, γέννησις ut vel e. v. γεννᾶν apparet, generationis in viris, in mulieribus partus sensu circumscribitur*. Allein das reicht noch nicht aus: γένεσις bedeutet nicht bloss Ursprung, sondern auch — man denke nur an den griechischen Namen des ersten Buches Mose — das Werden, die Entwicklung eines Dinges. Hier wird aber wohl nicht über die Bedeutung von Ursprung, Lebensanfang hinauszugehen sein. Mit diesem nun verhielt es sich also: *μνησθείσης* (das γὰρ des textus receptus fehlt im Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, und wird daher besser gelöscht) *τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῇ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*. Man hat diesen Satz vielfach wegen seiner Gräcität getadelt: allein dieselbe ist nicht so schlecht, als sie gemacht wird. Es ist ja allerdings die Regel, dass das Subjekt in dem griechischen Genetivus absolutus, wie gleicher Weise in dem lateinischen Ablativus absolutus, nicht das Subjekt des Hauptsatzes sein darf, was hier der Fall ist, aber die Griechen nehmen es in diesem Punkte selbst nicht so streng, wie die gestrengen

Herrn Grammatiker. Ich brauche nicht zu alttestamentlichen Parallelen — cf. Gen. 44, 4. Exod. 4, 21. 5, 20. 14, 18 LXX — meine Zuflucht zu nehmen, sondern darf getrost auf griechische Klassiker, cf. Herodot. 5, 81. Plato rep. 8, 547b. Polyb. 31, 17, 1, vgl. Winer S. 187, mich berufen. Auch das *πρὶν ἢ* ist nicht ganz verwerflich. Es kommt auch nicht bloss im Alten Testamente, vgl. Exod. 1, 19. Tob. 14, 15, und noch sonst im Neuen, vgl. Mark. 14, 30. Act. 2, 20. 7, 2, sondern hin und wieder auch bei Schriftstellern aus der klassischen Periode, vgl. Herod. 2, 2. 4, 167. Xen. Anab. 4, 5, 1, und nicht bloss bei solchen, die dem mittleren Zeitalter angehören, vor. Vgl. Winer S. 295. Verlobt war also die Mutter des Herrn, und noch nicht verheiratet, als entdeckt wurde, dass sie in andern Umständen sich befinde. Es ist die Frage, wo sie als Verlobte wohnte: im eigenen Hause, oder in dem des Joseph. Chrysostomus (hom. in Matth. 4) lässt sie schon bei diesem weilen: *οὐκ εἶπεν, πρὶν ἢ ἀχθῆναι αὐτὴν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ νυμφίου καὶ γὰρ ἐνδον ἦν*. Er behauptet frischweg, so sei es bei den Alten Sitte gewesen und verweist auf die Schwieger-söhne des Loth, die in dem Hause desselben schon vor der Hochzeit wohnten. Ist dieses Citat schlagend? Es ist doch wohl ein grosser Unterschied, ob sich die Bräutigame in dem Hause des Schwiegervaters zeitweilig aufhalten und ob die Braut in das Haus des Bräutigams übergesiedelt ist: dort steht ihre Unschuld unter dem Schutze der Eltern, hier hat sie keinen andern als die Rechtschaffenheit des Verlobten. Wir können uns keines Beispiels aus der h. Geschichte entsinnen, dass die Braut mit dem Bräutigam schon allein zusammengehaust habe, und halten die Behauptung des Chrysostomus für unerwiesen, ja überhaupt für unerweislich. In ihrem Hause, dahin sie nach Luk. 1, 56 zurückgekehrt war, lebte Maria als Braut. Ich finde diese Annahme auch durch den Satz *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς* bestätigt. Das Wort *συνελθεῖν* ist, das leugne ich nicht, amphibolisch, aber das kann mich nicht bestimmen, mit Calvin zu sagen: *verbum, quo utitur evangelista, vel concubitum verecunde notat vel simpliciter accipitur, pro simul habitare, ut domum et familiam unam efficiant maritus et uxor*, und die Sache ganz in der Schwebe zu lassen. Es ist nicht zu bestreiten, dass *συνέρχεσθαι* den Beischlaf vielfach bezeichnet, so z. B. bei Xenophon Mem. 2, 2, 4 (*σκοπούμενοι, ἐξ ὧν ἂν γυναικῶν βέλτιστα ἡμῖν τέκνα γένοιτο, αἷς συνελθόντες τεκνοποιούμεθα*); der sprachliche Ausdruck verstattet es, mit Chrysostomus, auctor op. imp., Theophylactus, Euthymius, Erasmus, Maldonatus, Jansen, Bengel, Elsner, Lösner, Paulus, Olshausen, Stier an denselben hier zu denken. Aber die andere Auffassung, welche Luther, Beza, Er. Schmid, Lightfoot, Grotius, Kypke, Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Keil vertreten, ist, da sie nicht wider den Sprachgebrauch verstösst, denn *συνέρχεσθαι* von Mann und Weib gesetzt, sagt vielfach nur ein Zusammenwohnen unter einem Dache aus, wie wir wieder aus Xenophon Oec. 10, 4 (*οὐκοῦν, ἔφη ἐγώ, συνεληλύθαμεν, ὃ γύναι, ὥς καὶ τῶν σωμάτων κοινωνήσαντες ἀλλήλοις. Φασὶ γοῦν, ἔφη, οἱ ἄνθρωποι*) auf jeden Fall vorzuziehen, da der Context auf sie hinführt. Der Evangelist, welcher zwischen *παράλαμβάνειν* und *γινώσκειν* sehr genau zu unterscheiden versteht, erzählt ja erst in der Folge, dass Joseph auf den Befehl des

Engels die Maria zu sich, in sein Haus genommen habe. Als die Jungfrau noch in ihrem eigenen Hause wohnte, die Heimführung noch nicht stattgefunden hatte, *εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα*. Selbst Kypke tritt dafür noch ein, dass *εὐρέθη* so viel sei wie *ἦν*, die Stellen, womit er diese, auch noch von Paulus geteilte Meinung begründen will, sind aber alle ohne jeden Wert. Winer sagt S. 542 sehr richtig: „*εὐρίσκειν* soll wie *ἔστιν*“

(vgl. dagegen meinen Simonis p. 575) öfters statt *εἶναι* gebraucht sein. Aber jenes Verbum unterscheidet sich von *εἶναι* immer so, dass letzteres die Beschaffenheit eines Dinges an sich bezeichnet, ersteres aber insofern, als diese Beschaffenheit an dem Subjekte aufgefunden, entdeckt, erkannt wird.“ So und nicht anders ist dieses Zeitwort auch Luk. 17, 18. Act. 8, 40. Röm. 7, 10 u. s. w. zu nehmen. Nicht übel bemerkt Chrysostomus: *κυρίως δὲ σφόδρα καὶ τὸ εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα τέθεικεν ὅπερ ἐπὶ τῶν παραδόξων καὶ παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἐκβαυρόντων καὶ οὐ προσδοκωμένων λέγεσθαι εἶωθεν*. Es ward also sichtbar, es ward kund, dass Maria sei eine *ἐν γαστρὶ ἔχουσα*, ein Ausdruck, welcher in der Septuaginta, cf. Gen. 16, 4. Jud. 13, 5, und bei den Klassikern, cf. Herod. 3, 32. vita Hom. 2 sehr üblich ist. Die alten Väter meinen, dass nicht sowohl die Leute, als Joseph zuerst diese Entdeckung gemacht habe, so z. B. Basilius M., auctor op., Theophylactus, Euthymius, und lassen ihn sogar zu gleicher Zeit wissen, dass sie schwanger sei aus dem h. Geiste. Wenn er dies aber so bestimmt wusste, als der Evangelist es erzählt, so kann man nicht recht begreifen, wie er auf den Gedanken kommen konnte, seine Braut nicht öffentlich zu beschimpfen, sondern heimlich zu entlassen, denn was Theophylactus, Euthymius u. a. angeben, dass er sich aus heiliger Ehrfurcht gescheut habe, die Mutter Gottes in sein Haus aufzunehmen und vor den Menschen für sein Weib gelten zu lassen, ist ein ganz erbärmlicher Notbehelf. Und wie soll er hinter das Geheimnis gekommen sein? Etwa so, dass er, der sich nicht denken konnte, wie seine Verlobte, diese reine, keusche Jungfrau, in Sünde und Schande gefallen sei, sann und sann, wie das in aller Welt unbeschadet ihrer Ehre und Unschuld habe geschehen können, und dabei durch einen glücklichen Zufall auf die Prophetenstelle fiel, welche von der gebärenden Jungfrau spricht? Oder hat Maria ihm sich entdeckt und alles, was der Engel ihr gesagt hat, mitgeteilt? Bengel ist nicht ganz abgeneigt: *Maria, Josepho, fortasse matrimonium iam consummare conanti, sanctam gravitatem suam, ceteroqui occultam, quin aperuerit, dubium non est*. Kühnöl verlegt diese Eröffnung auf die ersten Tage nach der Rückkunft aus dem Gebirge Juda. Ich stimme dem alten Chrysostomus, Calvin, Olshausen, Ebrard, Stier u. a. m. von ganzem Herzen bei; ich kann nicht glauben, dass die Jungfrau solcherlei Mitteilungen dem Joseph gemacht hat. Es ist ja wahr, ihre Gemütsstimmung war durch die Aufnahme, die sie bei Zacharias und Elisabeth gefunden hatte, eine andere geworden: hatten diese geglaubt, dass sie aus dem h. Geiste empfangen habe, warum sollte sie nicht hoffen dürfen, dass ihr Bräutigam, welcher sie doch viel besser kannte, wie jene Verwandten im fernen Gebirge, ihren Worten Glauben schenken würde? Allein Maria ist im vollsten Sinne die Magd des Herrn:

derselbe hat ihrem Schosse ein Geheimnis anvertraut, und dies Geheimnis ist nicht ihr, sondern sein Geheimnis, denn es ist der eingeborene Sohn vom Vater; ihre Pflicht ist es, dieses Geheimnis in einem feinen und guten Herzen zu bewahren und in Ergebung und Geduld alles um dieses anvertrauten Geheimnisses willen zu tragen in der fröhlichen Zuversicht, dass die Stunde schon kommen wird, da der Herr die Siegel löst und seiner demütigen Magd sich in Gnaden annimmt. Sie hat erfahren, dass er es thut, der Elisabeth brauchte sie nichts anzuvertrauen, dieselbe hatte alles schon aus dem h. Geiste erfahren: sollte sie jetzt ihrem treuen Gotte vorgreifen? Reden, ehe er geredet hatte? Hat Joseph auf diesem natürlichen Wege erfahren, wie es mit der Maria sich verhielt, so passt übrigens auch die Rede des Engels nicht recht: hätte er dann nicht zum wenigsten einen Vorhalt darüber erhalten, dass er der Unschuldigen und Wahrhaftigen nicht geglaubt habe. Ebenso schliesst dieses Wort jede vorhergegangene Eröffnung seitens Gottes aus. Konnte aber Joseph, der am nächsten beteiligt war, nicht wissen, dass die Jungfrau aus dem h. Geiste empfangen habe, so noch viel weniger irgend ein anderer Mensch, und das εὑρέθη weist ja unzweifelhaft über den Joseph hinweg auf die Leute. Wir haben daher allen Grund, Calvin beizustimmen, welcher schreibt: *non quod arcanum illud Dei opus vulgo notum foret, sed cum hominum notitia miscet (evangelista) spiritus virtutem, quae adhuc latebat*, wie das schon von Beza, Wetstein, Paulus, Kühnöl, Fritzsche, Glöckler, de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer, Bleek, Keil u. a. geschehen ist. Joseph und die Leute entdeckten, dass die Jungfrau schwanger sei, und der Evangelist fügt die Erklärung vorgreifend dazu, dass sie nicht durch einen Menschen, sondern durch den h. Gottesgeist, durch eine Kraftwirkung des Gottes, welcher der Geist ist, in diesen Zustand versetzt worden sei.

Das Verhalten des Joseph bei dieser Entdeckung ist höchst charakteristisch. Er scheint lange mit sich gekämpft zu haben, erst ob es möglich sei, dass seine Verlobte schwanger sei, und später, was er zu thun habe. Er zeigt sich als einen bedächtigen, besonnenen Mann, welcher seine Braut von ganzem Herzen liebt und eine sehr hohe Meinung von ihr hat. Er wollte seinen Augen anfangs nicht trauen, sträubte sich aufs äusserste gegen jeden bösen Verdacht, jeden argen Gedanken. Die Jungfrau muss eine Perle gewesen sein, rein, hell, durchsichtig und goldgrundig. Endlich da er glauben muss, was die Leute in Nazareth schon längst glauben, da die Zeichen immer deutlicher hervortreten und Maria keine Auskunft giebt, warum sich ihr Aussehen so völlig verändert habe, geht für ihn die Qual erst recht los. Wahl hat Qual und er steht vor einer Wahl, er muss sich darüber entscheiden, wie es fortan zwischen ihm und Maria sein soll. Er ist der Bräutigam, soll er das Verhältnis lösen, welches sein Lebensglück ihm verbürgte, soll er es bestehen lassen und mit dem Mantel seiner ehelichen Liebe den beklagenswerten Fall der Jungfrau bedecken? Einen schweren Kampf hat er auszufechten, er thut das wie ein Mann. Er geht nicht umher in der Stadt und höret, wie die Leute denken, was sie für Vermutungen über seine Braut, für weise Ratschläge für ihn haben: er geht aber

auch nicht hin zu seiner Braut. Sein Glaube ist auf das tiefste erschüttert. Stier hält es freilich nicht bloss für möglich, sondern selbst für ganz gewiss, dass, wenn Maria ihm alles erzählt hätte, er alles geglaubt habe. Chrysostomus ist anderer Ansicht, und ich glaube mit Recht, denn was die Jungfrau ihm zu erzählen hatte, ging doch über alles hinaus, was je auf Erden gehört worden ist. War sein Glaube an die fleckenlose Unschuld der Maria auch so weit erschüttert, dass er in ihr nur noch eine Betrogene, eine Verführte erkannte, so war die herzliche Liebe zu ihr immer noch nicht in seinem Herzen erloschen. Wenn der Glaube an die Menschheit auch Schiffbruch leidet, die Liebe zu ihr lässt sich nicht mit einem Male ausrotten. Er kann es nicht über sein Herz bringen, ihr seinen Verdacht zu äussern und die Leute in der Stadt wider sie zum Zeugnis aufzurufen: er hat sie zu lieb gehabt und hat sie noch jetzt zu lieb, um über solche Dinge mit ihr zu sprechen. Er geht mit sich zu Rate: guter Rat ist für ihn doppelt teuer. *Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι* (so liest Tischendorf auf Grund des Vaticanus und des Codex Dublinensis; der Sinaiticus hatte ursprünglich *παραδειγματίσαι*, wie auch der des Ephräm liest), *ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν*. Joseph, welcher ohne weiteres der *ἀνὴρ*, der Ehemann genannt wird, und zwar nicht mit Unrecht, denn der Verlobte galt nach dem mosaischen Gesetze schon für den Mann seiner Braut, weshalb ja auch eine Verlobte und eine Verheiratete, wenn sie die Treue brachen, mit der gleichen Strafe belegt wurden, heisst hier ein *δίκαιος*. Chrysostomus fügt dazu: *τοῦτέστι χρηστοῦ καὶ ἐπιεικῆς*, ihm folgen Hieronymus, Euthymius, Luther, Grotius, Kühnöl, Fritzsche, Olshausen, Glöckler, Baumgarten-Crusius, de Wette, Bleek. Calvin hat gegen diese Begriffsbestimmung schon Einsprache gethan: *quidam interpretes intelligunt, Joseph, ideo quod iustus esset, voluisse uxori parcere: ita iustitia illis est humanitas, vel moderatio animi ad clementiam propensior. Sed alii rectius, qui haec duo membra adversative legunt, iustum quidem fuisse Joseph, sed tamen de fama uxoris fuisse sollicitum. Proinde iustitia, quae hic laudatur, in odio et detestatione sceleris fuit. Quia suspectam adulterii habebat uxorem, imo adulteram esse persuasus erat, tale scelus nolebat indulgentia sua fovere. Et certe uxoris suae leno est, quisquis ad eius impudicitiam connivet: nec tantum a tali flagitio abhorrent ingenuae et honestae mentes, sed illam, quam dixi, scordiam leges notant infamia. Ergo Joseph iustitiae zelo, quod putabat esse in uxore, crimen damnavit: interea proclivis ad humanitatem animus obstabat, ne summo iuris rigore ageret*. Meyer hat sich sehr bestimmt für diese Ansicht Calvins erklärt, wie vor ihm schon Lightfoot und nach ihm Keil. Ich kann ihnen nur beipflichten. In einem schrecklichen Dilemma befindet sich Joseph, aus welchem ihm es schwer fiel, den rechten Ausweg zu finden. Von ganzem Herzen hatte er die Maria lieb gehabt, um so tiefer schnitt ihm ihr vermeintlicher Treubruch in das Herz. Er war empört und dazu war er von Haus aus ein *δίκαιος*, ein Mann, welcher in dem Gesetze den Spiegel der *δικαιοσύνη* verehrte und jede Unterlassung einer Vorschrift desselben für einen sittlichen Defekt hielt. Das Gesetz verhält sich aber denen gegenüber, welche das Treuwort brechen,

nicht gleichgültig, es verhängt eine ganz bestimmte Strafe, die Strafe der Steinigung, über den schuldigen Teil, Deut. 22, 21 ff. So fordert die Gerechtigkeit, welcher er als ein Zelot im guten Sinne des Wortes auf dem Wege des Gesetzes nachtrachtete, von ihm, die Maria die ganze Schwere des Gesetzes fühlen zu lassen und sie in Anklagezustand zu versetzen. Doch eine andere Stimme regte sich neben dieser Stimme des Gesetzes, das da verdammt, in seinem Herzen, es war die Stimme der Liebe, welche, wenn auch hintergangen, nicht aufhören kann zu lieben, zu vergeben. Es gelüstet ihn nicht, als Kläger aufzutreten und die vermeinte Schuldige gesteinigt zu sehen: er mag nichts wissen von einem *δευγματίσαι*. Dieses Wort ist der klassischen Sprache fremd; es ist später erst aus *δείγμα*, wie *παράδειγματίζειν* von *παράδειγμα* abgeleitet worden. *Δείγμα* ist ein specimen, ein exemplum, weiter bezeichnet es die Ausstellung zum Verkauf, dann jede Schaustellung, schliesslich auch eine solche, welche dem Betreffenden zu Schimpf und Schande gereicht. Viele Ausleger erinnern sich, dass es Num. 25, 4 heisst: *λάβε πάντα τοὺς ἀρχηγούς τοῦ λαοῦ καὶ παραδειγματίσων αὐτοὺς κυρίῳ κατέναντι τοῦ ἡλίου* und nehmen das Verbum compositum und simplex hier gleich bestrafen, der Steinigung überantworten, so Hieronymus, Theophylactus, Euthymius, Grotius, Bengel, Fritzsche, Paulus. Andere bescheiden sich mit der Bedeutung anklagen, so Kühnöl, Glöckler. Doch am einfachsten ist es, das Wort in seinem ursprünglichen Sinne zu belassen: Joseph wollte wie einerseits dem Gesetze gerecht werden, so andererseits Maria nicht zur Schau stellen, nicht dem öffentlichen Urteile preisgeben, sie nicht beschimpfen, so Meyer, Bleek, Keil. Er wünschte dieser Scylla und Charybdis zu entrinnen und kam auf den Gedanken — denn *βούλεσθαι* und *θέλειν* ist nicht gleich: *θέλειν*, *velle*, bemerkt Franke zu Demosthenes 1, 1, *est eorum, quibus sententia stat aliquid facere; βούλεσθαι est cupientium, sive eorum, quibus animus est facere aliquid*, vgl. Schmidt gr. Syn. 3, 605 — *λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν*. Baumgarten-Crusius, Ewald, Meyer meinen, dass Joseph seiner Verlobten ohne Scheidebrief durch geheime Privatübereinkunft den Laufpass habe geben wollen. „Dies wäre freilich,“ gesteht Meyer zu, „gegen das Gesetz Deut. 24, 1 gewesen, welches auch für Verlobte galt (Maimonides tractat. *נישואין* c. 1, Wetstein zur Stelle, Philo de leg. spec. p. 788): aber zwischen den beiden Fällen, die Braut in diesen Umständen entweder zu behalten (was er als *ἀνὴρ δίκαιος* nicht konnte), oder sie durch formgemässe Entlassung öffentlich zu blamieren (was er vermöge seines Herzens nicht wollte), sah er sich in einer Kollision, bei welcher sich eine legalere Auskunft eben nicht darbot, als die, zu der er aber doch um so füglicher zu greifen vermochte, da das Gesetz selbst Deut. 1. c. nur von Eheleuten, nicht von Verlobten redet.“ Ich kann diesen Ausführungen meinen Beifall nicht zollen: Joseph hätte sich dann nach meinem Urteile nur mit einem bösen Gewissen aus diesem misslichen Handel herausgefunden. Es ist ja richtig, das Gesetz redet Deut. 24, 1 nur von Eheleuten und nicht von Verlobten, aber nach der Rechtsanschauung der Israeliten war zwischen diesen kein Unterschied vor dem Gesetze. Philo erklärt ausdrücklich

l. c. (M. 2, 311): αἱ γὰρ ὁμολογίαι γάμοις ἰσοδυναμοῦσιν, αἷς ἀνδρὸς ὄνομα καὶ γυναικὸς καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐπὶ συνοδοῖς ἐγγράφεται: das war die Ansicht, welche zu Josephs Zeiten im ganzen Lande herrschte. Nicht ein Gerechter, sondern ein Verdreher des Gesetzes wäre derselbe also gewesen, wenn er die Vorschrift desselben für nicht anwendbar auf die Maria erachtet hätte. Seine Gerechtigkeit muss daneben bestehen können, dass er nicht gerichtlich einschreitet, sondern zu einer heimlichen Entlassung sich entschliesst. Keil sagt in seiner Archäologie S. 545: „Das Gesetz gebietet weder die Scheidung noch die Ausstellung eines Scheidebriefes für den Fall der Ehetrennung“; wir dürfen noch weiter gehen und sagen: das Gesetz gebietet nirgends dem Bräutigam oder Ehegatten, wenn er seine Braut oder Gattin auf verbotenen Wegen ertappt hat, die Sache vor Gericht zu bringen, dasselbe giebt ihm nur ein Mittel in die Hand, wie er, wenn er dazu entschlossen ist, Rache nehmen kann. Selden, welcher sich mit dieser Materie in seiner Schrift *Uxor hebraica* sehr eingehend beschäftigt hat, erklärt das rund heraus. Er schreibt nämlich S. 368: *ex stupro autem sive concubitu ante sponsalia, quem suspicatum esse Josephum existimat Justinus Martyr (dial. c. Tryph.), aut criminaliter in uxorem vir agere potuisset ex lege atque capitis ob virginitatem praereptam accusare aut nomine dotis sive rescindendae sive minuendae eandem ob causam actione civili uti.* Lightfoot mag noch als bestunterrichteter Zeuge auftreten, derselbe sagt in den *Horis hebr.* zu dieser Stelle: *quamvis exhibita fuerat lex de adulterio morte mulctando, Lev. 20, 10. Deut. 22, 20 sq., ac pari modo hac in causa ageretur cum desponsata ac cum iam in uxorem ducta; eousque tamen delinita, ne dicam enervata, est lex ista per legem de dando libello repudii, Deut. 24, 1 sq., ut non licuerit solum marito, uxori adulterae ignoscere atque ad synedrium non exigere: sed vix potuerit, si vellet, morti subiicere.* Joseph konnte, wenn er wollte, von der Erlaubnis, welche das Gesetz ihm gab, keinen Gebrauch machen, sondern sich heimlich von der vermeintlichen Schuldigen trennen, ohne sie in irgend einer Weise zu beschimpfen, in Unehre, in böses Gerede bei den Leuten zu bringen. Wenn Baumgarten-Crusius, Ewald und ganz entschieden Meyer behaupten, dass dieses *λάθρα* den Scheidebrief ausschliesse und nur eine geheime Uebereinkunft zwischen beiden zulasse, so befinden sie sich im Irrtum. Ein Verlöbniß konnte, da es der Verheiratung gleichgeachtet wurde, nur durch einen förmlichen Scheidebrief endgültig, rechtskräftig gelöst werden. *Clam dimittere*, sagt Selden l. c., *dimittere sine testibus significare ibi, ut volunt aliqui, opinor, nequit, cum nullum esset legitimum sine libello repudium, nec ullus sine testibus libellus legitimus.* Allerdings ist der Scheidebrief eine Art öffentliches Dokument, doch kann man sich mittelst desselben ebenso *λάθρα* scheiden von der Verlobten oder Gehehlchten, als dies wider das Gesetz und die Gewohnheit durch eine blossе geheime Privatübereinkunft geschehen wäre. Der Scheidebrief nämlich wurde nicht von dem Gerichte in der Stadt ausgestellt auf Grund gerichtlicher Verhandlungen, sondern durfte schon von dem Manne unter Zuziehung von zwei Zeugen geschrieben werden. Vgl. Josephus, ant. 15, 7, 10, wo er, nachdem er berichtet hat, dass Salome ihrem Manne Kostobarus einen Scheidebrief geschickt habe, fort-

fährt: *ἄνδρὶ μὲν γὰρ ἔξεστιν παρ' ἡμῖν τοῦτο ποιεῖν*. Und sowohl jener als dieser Scheidebrief brauchte nicht irgend welchen Grund anzugeben: die Erklärung des Mannes, dass er die Frau freigebe, reichte vollkommen aus; cf. Mischna, Gittim (de divort.) 9, 1. Selden bestätigt dies l. c: *neque autem in libello ullo causae divortii mentio adhiberi solebat, sed verba duntaxat, quae matrimonium rite dissolverent: causa ipsa, ubi pro mariti arbitrio fiebat repudium, nec dotis iactura, secundum ea, quae superius hac de re dicta sunt, sequebatur, in mariti conscientia reposita.*

Ubi vero etiam sequebatur ex causa repudii dotis iactura aut in actis fori aut in ore hominum aut in utrisque, ut fieri fere amat, ipsa causa, unde et infamia secuta est, publicabatur. Hiernach handelte Joseph vollständig korrekt nach dem Gesetze, wenn er das Verhältnis mit Maria aufhob, ohne dass er weiter gegen sie vorging, und er vermied jede Beschimpfung derselben, indem er sich *λάθρα* von ihr schied, d. h. ihr einen ganz gesetzmässig, von zwei Zeugen (cf. Mischna, Gittim 2, 1) unterzeichneten Scheidebrief zustellen, aber ohne sein Recht bei der Obrigkeit zu suchen oder von ihrer Mitgift etwas in Anspruch zu nehmen oder ihre Schwangerschaft als Grund in das Dokument hineinzusetzen. Meyer behauptet, dass dies nicht mehr ein *λάθρα ἀπολύειν αὐτήν* heissen könne und dass dabei ein Schimpf doch immer auf sie gefallen sei. Allein auch hier irrt er sich: das *λάθρα* empfängt dadurch sein volles Recht, dass Joseph in keiner Weise die Sache, den Scheidungspunkt publik macht, und da der Scheidebrief ihr nichts zur Last legte und überhaupt Scheidungen unter den Juden sehr häufig vorkamen, so konnte die Scheidung selbst keinen Makel auf ihre Ehre werfen.

Joseph hat nach Menschenurteil das Rechte gefunden, aber wie oft ist nicht *summum ius*, wie es im Sprichwort heisst, *summa iniuria*? Er irrt, Gott aber greift jetzt ein, dass sein Irrtum aufgeklärt und unschädlich gemacht wird: *ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου* (so ist nach den besten Handschriften zweifellos zu lesen, statt *τοῦ κυρίου*) *κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων Ἰωσήφ, υἱὸς Δαβίδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἔστιν ἅγιον.* *Hic perspicimus*, bemerkt Calvin, *ut Dominus tempestive et in ipso, quod aiunt, articulo suis adesse soleat. Unde etiam colligamus, dum ad nostras curas et anxietates dissimulat, nos tamen ab eo respici: sed ita scilicet se occultat et tacitus quiescit, donec, habito patientiae nostrae examine, tempore a se constituto nos iuvet. Certe quantumvis lentum ac serum putetur eius auxilium, utile tamen est ita differri.* Gewiss so ist es, und für beide Teile war diese Prüfungszeit heilsam: für Joseph, denn ihm war es jetzt erst recht klar geworden, wie sehr er seine Verlobte liebte und wie sehr sie, von diesem Falle abgesehen, die vollkommene Unschuld sei; für Maria, denn je höher der Herr sie erhoben hatte, desto mehr lief sie Gefahr, sich selbst zu erheben, durch Josephs Misstrauen aber ward sie in der Demut erhalten. Joseph hatte den Wunsch, die Absicht, aber er hing viel zu sehr mit allen Fasern seines Herzens an der Jungfrau, als dass er zu einem festen Entschlusse hätte kommen können. Er verschob es von einem Tag auf den andern und ging immer aufs neue mit sich zu Rate, wann der entscheidende Schritt geschehen solle. Da er

dies — ταῦτα zielt offenbar auf die Worte: ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν zurück — im Sinne hatte, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ. Matthäus liebt das ἰδοὺ, es führt allemal etwas Ueberraschendes ein. Ein Engel des Herrn erscheint; welcher wird nicht angegeben, und es ist weder an den Maleach Jahve noch an den Engel Gabriel zu denken, an den Ersteren nicht, denn derselbe scheint mehr eine Vorausdarstellung des Sohnes Gottes, der in das Fleisch kommen wollte, als ein geschaffener Engel zu sein, und an den Letzteren nicht, weil er dann wohl auch von dem Evangelisten, wenn er auch, wie bei der Verkündigung Marias, seinen Namen nicht genannt hätte, bestimmt bezeichnet worden wäre. Nicht bei Tage aber erschien dieser namenlose Engel, sondern κατ' ὄναρ. Sagt der Grieche dafür kurz ὄναρ und nennt Photius dieses κατ' ὄναρ auch barbarisch, so findet sich dieser Barbarismus nicht bloss bei Matthäus wie hier noch 2, 12, 13, 19. 27, 19, sondern selbst bei profanen Schriftstellern des sinkenden Zeitalters, wie z. B. bei Jamblichus de myst. 3, 3. Es ist diese Art der Offenbarung eine von jenen beiden, davon Num. 12, 6 redet: „Höret meine Worte! Wenn ein Prophet unter euch ist, so thue ich, Jehova, im Gesichte mich ihm kund; im Traume rede ich zu ihm.“ Offenbar sind aber diese beiden Arten nicht die einzigen, denn Gott hat den wenigsten Propheten in dieser Weise das Wort zugeführt, welches sie in seinem Namen verkündigen sollten, sondern gar vielen dasselbe unmittelbar ins Herz hineingesprochen. Mir scheint ein Gradunterschied zwischen diesen modis gemacht werden zu müssen: am untersten stelle ich die Offenbarung durch den Traum, in die Mitte die durch ein Gesicht, zu oberst die von Geist zu Geist bei wachem Zustand ohne Bild durch das blossе Wort. Wie die Weisen aus dem Morgenland und das Weib des Pilatus, so wird auch Joseph hier, wie später in Bethlehem und Aegyptenland, nur dessen gewürdigt, dass sich ihm die unsichtbare Welt dann, wenn er in bewusstloseм Zustande sich befindet, erschliesst und Gottes Bote naht. Dazu war er nicht reif, dass ihm bei Tage, in wachem Zustande, da seine äusseren Sinne funktionierten, der Engel sich zeigte, wie dem Zacharias und der Maria. Der Engel weckt ihn auch nicht, um dann, wenn er sich den Schlaf aus den Augen gerieben hat, seine Botschaft auszurichten, er lässt ihn ruhig weiter schlafen, denn er ist gewiss, dass dieser Traum sich tief in seine Seele eingräbt, dass, wenn der Schlaf vorüber ist, er unauslöschlich noch in seiner Seele steht. Die Träume, welche unsere Seele tief afficieren, halten wir fest, diejenigen hingegen, welche nur über die Oberfläche derselben dahinschweben, gehen uns verloren. Joseph hat sich hingelegt und das, was er zu thun im Sinne hatte, beschäftigt noch lange seine Gedanken und Sinne: das Rätsel, vor dem er stand und an dem alle seine Weisheit zu Schanden wurde, wird ihm im Traume gelöst. An sein Sinnen knüpft sich der Traum an. Aber aus dieser Welt voll Sünde und Schuld versetzt er ihn in den Himmel, wo alles rein und heilig ist, und offenbart ihm das Geheimnis der ewigen Gottesliebe, welches jetzt auf Erden sein Wunderspiel treibt. Die Verlobte wird von Gott gerechtfertigt, sie tritt als die reine, unbefleckte Jungfrau, als die gesegnete Mutter des Heilandes vor seinen staunenden inneren Sinn. Mit dem Wort: Ἰωσήφ, υἱὸς Δαυεὶδ

hört er sich angeredet. Gottes Boten wissen, an wen sie gesandt werden, und die, welche sie hören, sollen wissen, dass ihnen die Botschaft gilt, darum reden sie die Auserwählten mit Namen an, Luk. 1, 13, 30. Act. 9, 4, 10. 10, 3, 13. Aber nicht Joseph bloss wird er genannt, sondern auch *υἱὸς Δαβίδ*. Er gehört zum Hause Davids, 1, 16. Luk. 2, 4, und der Engel will damit nicht sagen, was Baumgarten-Crusius meint, du Gottbegünstigter, sondern ihn gemahnen, dass er zu dem Hause Davids gehört, aus welchem der Messias geboren werden soll. So schon ganz richtig nach dem Vorgange von Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, auctor u. a. Calvin: *epitheton filii Davidis aptavit ad praesentem causam, ut eius mentem in sublime illud mysterium attolleret: quia esset ex ea familia, et quidem superstes cum paucis, unde promissa erat mundo salus. Joseph itaque audito Davidis nomine, a quo genus ducebat, revocare in memoriam debuit insigne illud Dei pactum de instauratione regni, ut nihil iam novum sibi dici agnosceret.* Er, der Davidide, soll nicht bloss, wie Meyer sagt, eine messianische, Davids Haus betreffende Mitteilung empfangen, die ihm als solchem von besonderem Interesse sein soll, wie Bleek den Gedanken weiter fortführt, sondern soll, wie Weiss ganz richtig erkennt, bewogen werden, den Sohn Marias durch Heimführung derselben zu einem rechtmässigen Glied dieses Hauses zu machen. Die Voraussetzung wird sicher berechtigt sein, dass Joseph zu denen gehörte, welche in Israel mit Schmerzen warteten auf die Erlösung. Er war ein Spross jenes königlichen Hauses, dem die Verheissung gegeben war, dass aus ihm das Horn des Heils solle hervorgehen. Wie oft mag er nicht in jener schweren Zeit, wo nicht bloss längst der Stern Davids, sondern auch der Stern Israels erloschen war, an jene Zusagen Gottes gedacht haben! Jetzt kommt ein Engel Gottes, redet ihn mit diesem Namen, der an jene Verheissung erinnert, an und bringt ihm die Nachricht, dass er, der Sohn Davids, nicht länger auf den verheissenen und ersehnten Davidssohn warten, sondern dass er, der Mann aus dem Hause Davids, der Vater dieses wahren Davidssohnes sein soll, wie Maria, seine Verlobte, schon die Mutter dieses Davidssohnes geworden ist. *Μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαριάμ.* Die alten Väter haben die Furcht, welche der Engel verscheuchen will, falsch verstanden. Joseph fürchtete sich, die Maria in sein Haus aufzunehmen, nicht weil sie aus dem h. Geiste empfangen hatte, sondern weil er sie nur für eine deflorierte Jungfrau erachten konnte und fremder Sünde sich nicht theilhaftig machen wollte. Er braucht sich nicht zu scheuen und zu bedenken, er verliert an seiner Ehre nichts, er behält ein gutes Gewissen, wenn er thut, was er so gerne gethan hätte, wenn es nur mit Ehren hätte geschehen können, und die schwangere Braut in sein Haus aufnimmt und damit als sein Weib annimmt. *Παραλαμβάνειν* hat bei profanen Schriftstellern diese Bedeutung heimführen, ehelichen. So lesen wir bei Xenophon Oec. 7, 5: *καὶ τί ἄν, ἔφη, ὃ Σώκράτης, ἐπισταμένην αὐτὴν παρέλαβον*, und bei Lucianus Tox. § 4: *ἦν οὐδὲ μετὰ πάσης τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, ἦν γε πρὸ τῆς καταδίκης ἐκέκτητο, ἠξίωσεν ἂν τις τῶν γε ἀγεννῶν καὶ πενήτων ῥαδίως παραλαβεῖν.* Vgl. auch Josephus 1, 19, 6. Fritzsche will die Worte *τὴν γυναῖκά σου* nicht mit den andern Auslegern als Apposition fassen, sondern als nähere Bestimmung

zu παραλαβεῖν, ut sit tua mulier. Allein diese Fassung hat das παραλάβειν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ V. 24 gegen sich. Wie Joseph vorher der ἀνὴρ der Maria genannt wurde, weil bei den Juden zwischen Mann und Bräutigam von Rechtswegen kein Unterschied gemacht wurde, so heisst Maria hier, und nicht proleptisch, wie Meyer sich ausdrückt, als Verlobte schon das Weib desselben. So schon Kypke, Kühnöl u. a. Gott begnügt sich aber nicht, dem Joseph eine Erlaubnis, einen deutlichen Wink, einen leisen Befehl zu geben, die Maria jetzt heimzuführen, er begründet sein Wort, um auch den letzten Skrupel aus dem Gewissen des gerechten, an das Gesetz sich streng haltenden Joseph zu entfernen. Er darf, er soll sie ungescheut heimführen: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου. Bei den Griechen bedeutet γεννᾶσθαι nicht bloss geboren werden, sondern auch erzeugt werden, wir haben daher ein Recht, die nicht ganz den Verhältnissen angemessene Uebersetzung Luthers aufzugeben. Der Engel redet von dem neuen Leben, welches nicht *per*, wie Fritzsche das ἐν verstehen wollte, auch nicht *ex*, wie Camero es deutete, sondern im buchstäblichen Sinne des Wortes ἐν αὐτῇ, nämlich ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς Luk. 1, 41 zu nehmen ist, begonnen hat, sachlich und nicht persönlich, d. h. er bezeichnet es nicht nach seinem Geschlechte, denn es ist noch ein Embryo und noch kein Individuum, geschweige denn eine Person. Das, was Maria unter ihrem Herzen trägt, ist, ist entstanden, ist erzeugt worden ἐκ πνεύματος ἁγίου. Was Gabriel der Jungfrau verkündigt hat, dasselbe verkündigt dieser Engel Gottes dem Joseph; seine Enthüllung des Geheimnisses von der jungfräulichen Geburt geht über jene erste Enthüllung auch nicht ein Wenig hinaus. Wir haben hierin wohl einen Wink Gottes anzuerkennen: beliebt es ihm nicht, Joseph, dem Verlobten der Maria, dem Manne weitere Aufschlüsse zu geben, so werden die Männer überhaupt, die Männer, die da gern nachdenken und alle Dinge erforschen, die Männer der Wissenschaft, sich sagen sollen, dass dieses Rätsel sich nicht durch die Physiologie lösen lässt, dass es ein Geheimnis Gottes ist und bleibt, welches sich nur dadurch einigermaßen lichtet, dass es auf eine Wirkung Gottes zurückgeführt wird, dessen allmächtige Kraft zu bezweifeln eine Thorheit wäre. Aus dem h. Geiste hat die Jungfrau nicht bloss empfangen, wenn das nur ausgesagt werden sollte, würde wohl ein συλληφθέν hier gelesen werden, sondern auch aus dem h. Geiste ist das von ihr Empfangene in ihr genährt worden: das Leben, welches sie unter ihrem Herzen trägt, ist, soweit als es ist, aus dem h. Geiste. Wenn Meyer das Wort des Theodorus von Mopsueste (ὥσπερ γὰρ [τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον] κοινωνόν ἐστι πατρὶ τε καὶ υἱῷ εἰς τὴν τοῦ πατρὸς δημιουργίαν, οὕτω καὶ τὸ ἐκ τῆς παρθένου τοῦ σωτῆρος σῶμα κατεσκευάσεν) ausdrücklich lobt, so kann ich es nicht, wie ich schon früher zu der verwandten Stelle Luk. 1, 35 mich gegen die Festsetzungen Calvins und seiner Gesinnungsgenossen ausgesprochen habe. Der h. Geist hier ist nicht die dritte Person in der Gottheit, welche damit zu dem Vater des Menschen Jesus Christus, zu dem Lebensurheber des Menschensohnes gemacht würde, was in keiner Weise angeht, sondern ist vielmehr das Wesen der Gottheit selbst, insofern es sich selbst erfasst und in diese Welt wirksam einsetzt.

Zu seiner Zeit wird das, was in Maria erzeugt worden ist, an das Licht dieser Welt hervortreten: *τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν*. Zu einem andern Momente schreitet die Rede des Engels vorwärts, daher der Anschluss dieses Satzes mit *δέ*. Falsch ist Bengels Bemerkung zu *τέξεται*, *non additur tibi, ut additur de Zacharia, Luc. 1, 13*. Der Sohn, welcher dem Zacharias geboren wurde, gehörte ihm nicht an, denn er war von Gott dem Herrn zugewiesen als der, welcher ihm dienen und den Weg bereiten sollte; wir dürfen daher in diesen Worten *τέξεται υἱόν* nicht den Sinn suchen, dass der Sohn Marias nicht dem Joseph geboren wird, sondern der ganzen Welt: in jener Parallelstelle wurde durch das Pronomen *σοί* darauf hingewiesen, dass ihm auf sein Zuthun ein Sohn geboren werden solle, dass auf seine Mitwirkung gerechnet werde; hier deutet der Ausfall des *σοί* dementsprechend darauf hin, dass es ohne Josephs Zuthun geschehen wird und soll, dass die Jungfrau gebiert. Einen Sohn soll sie gebären und ihm liegt es nun ob, diesem Sohne den rechten Namen zu geben. Fritzsche erklärt sich sehr mit Unrecht gegen die herkömmliche Auffassung des *καλέσεις*. Die irren sich nicht, *qui καλέσεις futurum hic imperativi potestate sumunt*, sondern er befindet sich im Irrtum, wenn er es für ein simples Futurum hält. Kühnöl hat vollkommen recht, wenn er diese Auslegung mit *frigida* abweist: wenn ein Engel Gottes dem Menschen in dem Traume etwas sagt und der Mensch, welcher diesen Traum in einem feinen und guten Herzen bewahrt hat, thut, wie er es geträumt hat, so wird er wohl so thun, weil ihm durch den Traum dies geheissen worden war. Das Futurum ist auf jeden Fall ein Stellvertreter des Imperativs. Es fragt sich, ob es eines milden, oder eines strengen. In dem klassischen Griechisch, vgl. Bernhardt 378, wird ein Befehl durch Anwendung des Futurums gemildert, aber in dem Alten und Neuen Testamente gilt dies nicht. „Im Hebräischen,“ sagt Winer 282, „ist er (der Gebrauch des Futurums) in der entschieden Sprache der Gesetzgebung heimisch geworden (Ewald, krit. Gr. 531), daher in den alttestamentlichen Citaten Matth. 5, 21, 27, 33 *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις*. Luk. 4, 12. Act. 23, 5. Röm. 7, 7. 13, 9. 1 Kor. 9, 9.“ Hier ist *καλέσεις* offenbar in diesem kategorischen Sinne gemeint. Das Futurum steht mit vollstem Rechte, denn der, welcher spricht, ist völlig überzeugt, zweifellos gewiss, dass, was er sagt, geschieht. So Weiss, Keil. Wenn aber dem Joseph geboten wird, dem Kinde, welches Maria ohne sein Zuthun zur Welt bringen wird, den Namen zu geben, so liegt darin für ihn die Weisung, dieses Kind als sein Kind anzusehen, sich als den legitimen Vater desselben vor den Menschen zu betrachten. Denn die Benennung des Kindes war, wie schon früher bemerkt wurde, das Recht des Vaters oder der Mutter. *Sic Josepho paternum munus commissum est*, schreibt Bengel im Einverständnis mit Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, auctor u. a. Er soll aber den Sohn Jesus heissen. Das *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν* ist ganz dem Hebräischen nachgebildet, der Grieche würde dafür sagen: *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτὸν Ἰησοῦν*. *Ἰησοῦν* ist nicht der erste von dem Zeitwort regierte Akkusativ, wie aus dem hebräischen קָרָא אֶת־שְׁמוֹ

erhellet, sondern steht zu dem τὸ ὄνομα im Verhältniß der Apposition, der näheren Bestimmung, so dass wir übertragen dürfen: du wirst seinen Namen heissen „Jesus“. Ueber die Derivation dieses Rufnamens habe ich mich zu Luk. 1, 31 ausgelassen, wo ja der Maria schon Anweisung gegeben wurde, so und nicht anders ihren Sohn zu rufen. Ein Grund, warum er so und nicht anders heissen sollte, ward dort nicht angegeben, hier geschieht das erst: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Man wolle nicht übersehen, dass der Engel nicht spricht: ὁ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον αὐτὸς σώσει κτλ., sondern diesen Satz mit einem γὰρ anknüpft: er will also nicht, was noch Stier glaubt, den Jesusnamen verdolmetschen, sondern nur begründen, warum er diesen Namen tragen soll. Man kann also diesen Satz nicht gebrauchen, um die Deutung Ἰησοῦς = σωτηρία, salus, is, qui est salus zu verteidigen. Jesus heisst nach meiner Ueberzeugung, welche ich bei der angezogenen Lukasstelle zu begründen versucht habe, Gott ist das Heil, Gottheil, Gotthilf: hier wird die Richtigkeit, die absolute Wahrheit dieses Namens bewiesen, er hat diesen hohen Namen mit Recht, denn αὐτός, er und kein Anderer, wird das Heil Gottes vermitteln. Eine leise Andeutung, dass dieser αὐτός ist „Gott, geoffenbart im Fleische“ ist nicht ausgeschlossen, denn wenn der Engel eben erst gesagt hat, dass er aus dem heiligen Geiste empfangen sei, also seinen Ursprung nicht von unten, sondern von oben her habe, so musste dem Joseph doch wohl die Erkenntnis aufgehen, dass dieser Jesus der Jehova des alten Bundes, der treue Bundesgott selbst sei, und zwar dies um so mehr, als noch hinzukam τὸν λαὸν αὐτοῦ, Der λαός ist das Volk, welches Gott sich erwählt hat, um sich ihm zu offenbaren, es ist das Gottesvolk, und dieses Gottesvolk wird hier von einem Engel Gottes sein Volk, sein ihm eigentümlich zugehöriges Volk benannt. Damit fällt ein helles Licht auf jenes noch etwas verhüllte αὐτός, welches in der That und Wahrheit jenes אלהים des Alten Testaments ist, dahinter sich Jehova verbirgt, wie in dem Neuen Testamente unter dem „Er“ unser Herr Christus sich verhält. An Israel wird er etwas thun — an Israel, so spricht der Engel, und nicht an der gesamten Menschheit, an allen Völkern des Erdenrunds. Sollte er nichts wissen von dem Gnadenratschlasse des Vaters, aller Welt sein Heil widerfahren zu lassen? Sollte er, der von dem Himmel herabkommt, welcher nicht über ein Land, sondern über alle Länder sich wölbt, das Heil beschränken wollen auf den λαὸς τοῦ θεοῦ? Ich kann das nicht glauben. Wie Gott sich bei seinen Offenbarungen zu den Menschen herablässt, ihrem Standpunkt sich akkomodiert und in ihre Anschauungsweise eingeht, so halten es auch seine Boten, welche ja nichts weiter zu thun haben, als dass sie seine Aufträge ausrichten. Der Engel spricht wie ein Jude zu dem Juden, um ihm nicht über Kopf und Herz weg zu predigen, und bescheidet sich, ihm die Kunde zuzutragen, welche ihm zu wissen auch allein Not that. Er, der Gott Israels und der Sohn Marias, aber σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν: mit gutem Grunde spricht der Engel ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν und nicht ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ: denn er wird nicht im grossen und ganzen, in Bausch und Bogen retten, sondern jedem Einzelnen wird er mit seinem Heile

erscheinen. Keiner soll vergessen oder versäumt werden: jede einzelne Menschenseele ist sein Objekt, ist wert geachtet in seinen Augen. Ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν soll Jesus retten sein Volk. Die rationalistischen Ausleger, man sehe nur Fritzsche und Kühnöl ein, meinen, ἁμαρτία sei hier nicht *peccatum*, sondern *poena peccati*, um dann dem Engel aufbürden zu können, dass er das Heil vor allen Dingen in der Erlösung aus der Hand der Römer, überhaupt in einer politischen Wiederherstellung des Volkes Israel erkannt habe. Seit wann aber ist ἁμαρτία in erster Linie *poena peccati*, Strafe! Die Origination des Wortes ist klar, ein Verfehlen ist jede ἁμαρτία, ein Verfehlen des Rechten, der rechten Linie, des rechten Wegs. Hierzu tritt, weil jede Verfehlung sich rächt, erst als *notio adjuncta* hinzu *poena peccati*. Das richtige Verhältnis stellt also jene gerügte Auslegung geradezu auf den Kopf. Olshausen, Meyer, Bleek, Keil sprechen sich ebenso aus, die Einen bestimmter, die Andern mehr vermittelnd, wie z. B. Meyer, der da bemerkt, dass diese Verheissung von Joseph nur in volkstümlicher Bestimmtheit hätte gefasst werden können, also von der theokratischen Befreiung und Beglückung des Volks, womit aber eben auch die religiös-sittliche Erneuerung als notwendig und wesentlich gesetzt sei. Mir scheint die Sache anders zu liegen: der Engel deutet mit keinem Wörtlein auf eine theokratische Befreiung, unter welcher Meyer die Erlösung aus der römischen Knechtschaft und die Errichtung einer jüdischen Weltmonarchie versteht, hin, er beschränkt sich auf ein σώζειν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, darin liegt doch wohl eine leise Zurechtweisung, eine bestimmte Zurückweisung jener jüdischen Vorstellungen. Legt der Bote Gottes auf das Retten aus den Sünden das Hauptgewicht, ja hierauf ausschliesslich, so wird jener Gedanke einer äusseren Erhebung und Machtstellung abgelehnt und verkündigt, dass Jesus nichts Anderes soll und will als von den Sünden retten, als eine geistliche, innere Hilfe beschaffen. Die Sünde hält aber den Menschen in einer zwiefachen Knechtschaft, sie hält ihn durch die *libido*, welche sie in ihm entzündet, und durch den *reatus*, welchen sie ihm auflegt, in Haft. Soll dieser Jesus das leisten, was sein Name von ihm aussagt, so muss er einerseits die Lust und andererseits die Schuld der Sünde von uns nehmen. Calvin bestimmt daher sehr richtig: *duae porro sunt liberationis huius partes: nempe quod peracta expiatione gratuitam veniam nobis affert, qua exempti a reatu mortis reconciliamur Deo: deinde quod spiritu nos suo sanctificans a Satanæ tyrannide vindicat, ut iustitiae vivamus.*

Wenn es nun weiter heisst: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ὁρῶν ἐπὶ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεούμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, so sind, soweit als ich nachkommen kann, alle Ausleger darüber einig, dass die Erklärung des Namens Emmanuel dem Evangelisten zufällt, hingegen gehen darüber die Ansichten aus einander, wem das Vorhergehende zuzuschreiben ist. Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Paulus, Arnoldi und Weiss behaupten, dass es noch zur Rede des Engels gehöre. Derselbe würde, um seine Verkündigung nicht darauf beruhen zu lassen, dass er ihm solches im Traume

sagt, noch auf den festen Schriftgrund hinweisen, welcher dem schriftgläubigen Israeliten den letzten Zweifel heben musste. Das wäre so übel nicht. Dazu fehlt jeder Fingerweis, dass die Rede des Engels mit V. 21 geschlossen ist, auch wird erst V. 24 berichtet, was nach diesem Traume geschah, dass der Knabe geboren und Jesus genannt ward: was ja wohl das *ὄλον* sein könnte, welches wegen jenes Prophetenwortes geschehen musste. Dennoch lasse ich diese Ansicht fallen und schliesse mich derjenigen an, welche bis auf Paulus und Weiss sämtliche neuere Ausleger, den Fusstapfen des Hieronymus und des auctor folgend, vertreten. Der Evangelist spricht hier: er hat von der Erscheinung des Engels nichts weiter zu berichten und stellt nun seine gottseligen Betrachtungen über dieselbe an. Es gleicht dieser Stelle die andere Matth. 21, 4 f. ganz auffallend. Auch dort vermerkt der Evangelist die Erfüllung einer alttestamentlichen Verheissung nicht zum Schluss, sondern mitten in dem Fluss der Geschichte, und zwar an jener Stelle, wo zu der Erfüllung die ersten entscheidenden Schritte geschehen. Nach unsrer Meinung hätte diese Bemerkung dann ihre rechte Stelle gehabt, wenn die Geburt und die Namengebung vor sich gegangen war, aber der Evangelist sieht die Sache von einem höheren Standpunkte aus an. Er betont die Initiative seitens Gottes. Die Weissagung erfüllt sich nicht von selbst, sondern Gott ist es, der die Erfüllung herbeiführt. Er führte sie hier dadurch herbei, dass er den Engel dem Joseph zusandte: hier liegt der entscheidende Punkt und darum gehört jene Bemerkung auch an diesen Punkt. Gott legte sich in das Mittel und that alles, was da geschehen musste, dass die Jungfrau als Jungfrau, von keinem Manne berührt, ihren Sohn gebär und dass ihr Sohn seinen bezeichnenden, zutreffenden, wahren Namen empfing. Ich bin der Ansicht, dass dieses *τοῦτο δὲ ὄλον γέγονεν* zu allererst auf die Erscheinung des Engels sich bezieht, und nicht, wie Keil es darstellt, auf das Ereignis der Schwangerschaft. Gott hat dabei eine ganz bestimmte Absicht, denn *ἵνα* lässt sich nicht mit den Vätern *ἐκβατικῶς* verstehen, obschon, von Glassius geführt, sich eine stattliche Reihe späterer Ausleger, welche wohl mit dem alten Kühnöl abschliessen möchte, sich dafür ausgesprochen. Die Sprachmanscherei taugt nichts, mögen die Neugriechen die von dem alten *ἵνα* abgeleitete Partikel in jenem Sinne nehmen, in dem Griechisch, wie es in den Klassikern, in der Septuaginta und in dem Neuen Testamente vorliegt, ist *ἵνα* ein Zweckpartikel, was jetzt allgemein zugestanden wird. Geschehen ist, was in jenem Traum geschah, zu dem Zwecke, in der Absicht, dass *πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ἐπὶ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου αὐτοῦ*. Jede Verheissung ist ein Wechsel auf Ziel, eine Anweisung auf zukünftige Tage, sie wird dann erst voll, wenn das eintritt, worauf sie unsere Hoffnung richtete. Gott hat gesprochen, denn unter dem *κύριος* ist, da auf das Alte Testament hingewiesen wird, nur an denselben zu denken. Er ist der Urheber, der Sprecher im letzten Grunde, und die, welche wir sprechen hören, sind nur seine Organe, durch welche er zu uns redet. Er hat nun geredet *διὰ τοῦ προφήτου αὐτοῦ*: er kann auch durch andere Leute reden, so redete er durch den Mund des Hohenpriesters Kajaphas Joh. 11, 51, der sich Gott durchaus nicht zum Herolde

seiner geheimen Gedanken stellte, sondern, dass ich so sage, wider seinen Willen und ohne sein Wissen weissagte. Das Wort aber, welches Gott jetzt erfüllen will, hat er durch ein auserwähltes Rüstzeug, durch einen, ja durch seinen Propheten zu uns geredet. Das *αὐτοῦ* möchte ich in der angegebenen Weise betonen: es markiert scharf die Gottzugehörigkeit des Propheten. Er hat sich seinem Gotte zur Verfügung gestellt mit allem, was er ist und hat, und sein Gott hat ihn zu seinem Propheten angenommen und in jener Stunde, wo er das auf diese Geschichten abzielende Wort sprach, in ganz besonderer Weise erleuchtet und zu der Wahrheit geleitet. Als sein Prophet hat aber Jesaja, denn dieser Adler unter den Knechten Gottes ist es, auf welchen der Evangelist zurückgreift, geweissagt: *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν*. Vgl. Jesajas 7, 14, die Septuaginta sagt nicht *ἔξει*, sondern *λήψεται*. Der Evangelist findet in dieser Stelle, wie alle Ausleger bekennen, eine direkte messianische Weissagung, eine Weissagung in specie von der Geburt des Herrn durch eine Jungfrau. Sagt die Stelle das aus, was Matthäus in ihr ausgesagt findet? Wir können uns dieser Frage nicht entziehen.

Viele antworten, dass dort nicht im entferntesten an den Messias gedacht ist, dass also der Evangelist jenen Worten einen Sinn unterlegt, welcher ihnen ganz fremd ist. Hören wir, wen der Prophet unter jener gebärenden Jungfrau versteht! *Hebraei*, berichtet Hieronymus, *hoc de Ezechia, filio Achaz, prophetari arbitrantur, quod ipso regnante sit capta Samaria*, was Justinus dial. c. Tryph. c. 67, 68, 71, 77 ebenfalls bezeugt. Hieronymus war in der h. Schrift bewandert genug, um diese Fassung schlagend zu widerlegen. Er macht darauf aufmerksam, dass Ahas 16 Jahre regierte und ihm sein Sohn Ezechias (wir nennen ihn Hiskia) nachfolgte in einem Alter von 25 Jahren. Verlegten wir auch die Weissagung des Jesajas in das erste Regierungsjahr des Ahas, so wäre also Hiskia damals schon neun volle Jahre alt gewesen, und hier soll seine Geburt erst geweissagt sein!! Kimchi und Abarbanel liessen die Vermutung, dass Hiskia der Immanuel sei, fallen und nahmen eine zweite Gemahlin des Ahas für *ἡ παρθένος*. Aber wir wissen von einer solchen absolut nichts und höchst auffallend wäre es doch, wenn der Prophet, welcher dem König ein Zeichen geben wollte, die Hauptsache verschwiegen hätte, dass dieses Zeichen ihm in seinem Hause, von seinem eigenen Fleisch und Blut gegeben werden sollte. Andere sagen, die Jungfrau sei des Propheten Frau. *Quidam de nostris iudaicans Esaiam prophetam duos filios habuisse contendit, Jasub et Emmanuel*. Dieser Judenchrist nahm diesen Prophetensohn für einen Typus des Messias: Abenesra und Jarchi liessen dieses typologische Moment natürlich fallen; Gesenius brachte ihre Ansicht für eine Zeit zur Herrschaft, ihm folgten Fritzsche, de Wette, Maurer, Hendewerk, Knobel, Keim. Allein mit dem Weibe des Propheten will es ebensowenig gehen, als mit der Gemahlin des Königs. Jesajas war verheiratet, sein Weib wird 8, 3 die Prophetin genannt und sie hatte ihm schon einen Sohn, den Schear-Jaschub, geschenkt, mit welchem der Prophet am Ende der Wasserleitung des obern Teiches dem Könige Ahas entgegentrat, um ihn ein Zeichen fordern zu lassen, 7, 3 ff. Wenn Schear-Jaschub ihn auf diesem Wege be-

gleiten konnte, so musste er schon etliche Jahre zum wenigsten alt sein, und liess sich da die Prophetin noch als eine עֲלְמָה bezeichnen? Wir geben gerne zu, dass die Ableitung, welche Hieronymus andeutet (*Almah non solum puella vel virgo, sed cum ἐπιδόσει virgo abscondita dicitur et secreta, quae numquam virorum patuerit aspectibus, sed magna parentum cura custodita sit*), nicht die richtige ist, und dass das Wort richtiger von עַלְמָה in der Bedeutung heranwachsen, stark, reif werden abzuleiten ist;

ja wir gehen noch weiter und erklären, dass wir nicht im Stande sind, dieses Nomen in allen Stellen, in welchen es sonst noch erscheint, Gen. 24, 43. Exod. 2, 8. Ps. 68, 26. Cant. 1, 3. 6, 8. Proverb. 30, 19, mit apodiktischer Zuversicht, wie Hengstenberg das thut, mit unverheiratet gleich zu stellen. Delitzsch giebt unumwunden zu, dass עֲלְמָה auch

die Angetraute sein kann, wie er mit Hitzig es Prov. 30, 19 versteht, und dass die Vorstellung unbefleckter Jungferschaft auch nicht notwendig damit verbunden sei, wie denn im Hohenliede 6, 8 es sich kaum von dem arabischen *surrije* unterscheide. Aber das Wort bezeichnet im günstigsten Falle nur eine jugendfrische, noch ganz jugendliche Frau, wie denn Aquila, Symmachus und Theodotion es mit νεᾱνίς wiedergeben: passt das auf das Weib Jesajas, die schon einen so alten Sohn hatte? Und deutet der Prophet darauf hin, dass zwischen ihm und dieser Alma intimere Beziehungen bestehen? Warum verschleiert er hier sein Verhältnis zu der Prophetin, welches er gleich im folgenden Kapitel ganz offen eingesteht? Und von dem Allem abgesehen, wie kann der Prophet, wenn dieser Emmanuel nur sein Sohn ist, ausrufen 8, 8: „Die Ausdehnung seiner (Heeres-) Flügel füllt dein Land, so weit es ist, Emmanuel?“ Wie kann der Sohn des armen Jesajas als der Herr des Landes dargestellt werden? Wie man sich genötigt gesehen hat, das Weib, welches dem Propheten den Schear-Jaschub geboren hatte, zu den Toten zu legen, um ihm die Möglichkeit zu geben, das Weib, welches ihm den Emmanuel gebären sollte, eine Alma zu nennen, was z. B. Plüschke, Hendewerk, Tholuck thun, so muss man sich auch nach einem andern Menschenkinde umsehen, von welchem jene hohen Worte gelten können. Andere Ausleger haben dieses הָעֲלְמָה als eine ganz beliebige Jungfrau genommen,

und zwar entweder so, dass der Prophet auf eine zufällig gegenwärtige mit dem Finger hinwies, so der wegen dieser Auffassung seiner Zeit abgesetzte katholische Professor Isenbiehl und Steudel, oder so, dass er nur an eine dachte und sagen wollte: um die Zeit, wenn eine, die jetzt noch Jungfrau ist, gebären kann, so J. D. Michaelis, Eichhorn, Paulus, Stähelin u. a. Bei beiden Auffassungen würde der Artikel bei dem Substantiv sich gut erklären lassen, bei der ersteren als ein demonstrativer, die da, und bei der andern als ein genereller, eine Jungfrau: allein von allem, was sich sonst noch beibringen lässt, ganz abgesehen, wie kann solch ein Jungfernsohn als Herr des Landes angeredet werden? Diese Auffassungen gehen nicht: wir sehen uns deshalb zu der messianischen vorwärts getrieben. Eine zwiefache wird vertreten: die indirekte,

wie die direkte. Die indirekte nimmt hier einen Doppelsinn an: sie ist die jüngere und hat sehr viele Anhänger. Bengel ist der erste namhafteste Vertreter. *Ubicunque*, bemerkt er einleitend zu τούτο δὲ κτλ., *haec locutio occurrit, gravitatem evangelistarum tueri debemus, et quamvis hebeti visu nostro, credere, ab illis notari eventum non modo talem, qui formulae cuiquam veteri respondeat, sed plane talem, qui propter veritatem divinam non potuerit non subsequi ineunte Novo Testamento. Saepe autem ab iis allegantur eiusmodi vaticinia, quorum contextum prophetarum tempore non dubium est, quin auditores eorum ex intentione divina interpretari debuerunt de rebus iam tum praesentibus. Eadem vero intentio divina, longius prospiciens, sic formavit orationem, ut magis proprie deinceps ea conveniret in tempora Messiae, et hanc intentionem arcanam (de qua etiam ad Judaeos olim aliquid subinde emanasse, eruditi observant) apostoli et evangelistae divinitus edocti nos docent, nosque ob eventuum convenientiam dociles habere debent.* Wir geben diesen Bemerkungen unseren vollen Beifall, können aber der Bengel'schen Auffassung nicht das Wort reden. *Innuitur aliqua Esaiæ tempore, quæ ex virgine (de cuius foecunditate naturaliter minus constabat) mater, eaque filii, erat futura: sed eadem, ut verborum sublimitas docet, typus erat virginis, quæ virgo Messiam peperit. Ita duplex erat signi vis, in propinquum et in longinquum.* Das ist uns zu wenig. Eine xbeliebige Jungfrau reicht für die Gegenwart nicht aus, denn der Sohn derselben wird ja hernach 8, 8 als der Landesherr bezeichnet. Wir können deshalb auch dem bekannten Schöffen v. Meyer nicht beistimmen, welcher sagt: „Der nächste Verstand war dieser: wenn jetzt ein Mädchen heiratete, schwanger würde und einen Sohn gebäre, so mag sie ihn Gottmituns nennen, denn Gott wird zu dessen Zeit mit uns sein.“ Ewald fasst die Weissagung bestimmter und bringt sie mit dem Könige Ahas in Verbindung, ist aber überzeugt, „dass nichts ungereimter erdacht werden, als dass der Prophet mit der Jungfrau auf ein Weib des Königs oder gar sein eigenes Weib hingewiesen habe“ (Die Propheten des A. B. 1, 344, 2. Aufl.). „Eine Ahnung,“ so erklärt er sich, „welche im Augenblicke der höchsten Spannung wie ein Blitz den Geist des Propheten durchzuckt, dass die Wunderzeichen, welche Jahve eben in dieser noch geheimnisvollen Geschichte des Kommenden, des Mannes und Königs der Zukunft, dem damaligen Könige geben werde, klar vor seinem Blicke stehen. Ein paar an einem bald zu gebärenden Kinde vorkommende seltsame Wahrzeichen sollen dem Ahas, er mag sie sehen wollen oder nicht, zur rechten Zeit gegeben werden: die Wahrzeichen der Geburt und des Jugendalters jenes wunderbaren Kindes — damit er erkenne, wie gewiss in der nächsten Zukunft Heil bevorstehe“ (S. 341). Meyer tritt Ewald ohne Umstände bei: ich kann es nicht. Erkenne ich auch in dieser Auffassung im Vergleich mit der eben erst besprochenen von Bengel und v. Meyer einen bedeutenden Fortschritt darin, dass erstens Ahas selbst sehen soll, er mag wollen oder nicht, und dass zweitens wirklich ein wunderbares Kind zu seiner Zeit geboren werden soll, so ergeht es mir doch wie Keil, die Ahnung, welche den Propheten blitzartig durchzucken soll, ist in einen solchen Nebel gehüllt, dass man sie nirgends klar erkennen und fassen kann. Olshausen, Tholuck

(Die Propheten und ihre Weissagungen S. 170) greifen wieder zu der Gattin, beziehungsweise der Verlobten des Propheten. „Dann gewinnt,“ schreibt der Erstere, „die Stelle den natürlichen Sinn, dass Jesajas das Zeichen stellt, seine jetzige Verlobte und baldige Gattin werde einen Sohn Namens Immanuel gebären, und bevor derselbe sich entwickelt haben werde (also in zwei oder drei Jahren), würden seine Verheissungen in Erfüllung gehen. So war dem König Ahas ein nahes, erkennbares מן gegeben: zugleich hatte aber die Geburt des Immanuel ihre höhere Beziehung auf den Messias, durch den die Weissagung in weit höherem Sinne in Erfüllung ging, da er als מן für die ungläubige Welt, die Ahas repräsentiert, von einer Jungfrau geboren wird.“ Dieselben Einwendungen, welche wir gegen die Ausleger, die nur an Jesajas Gattin denken, gemacht haben, sind hier wieder in vollem Rechte: nirgends deutet der Prophet auf seine Beziehung zu dieser gebärenden Jungfrau hin und nirgends lässt er es durchblicken, dass ihm die Geburt seines Emmanuel nur ein Vorzeichen, ein Typus ist von der Geburt eines ganz andern, nämlich des wahren Emmanuel. Andere Gelehrte gehen von Ahas weiter zu dem Hause Davids, so Ebrard und Köhler, und nehmen also die Ansicht auf, welche v. Hofmann in seiner Schrift „Weissagung und Erfüllung“ verteidigt, aber in seinem späteren Schriftbeweise selbst zurückgenommen hatte, während andere über Jesajas Familie hinaus auf die Stillen im Lande, auf den Kern des Volkes Gottes, auf die Gemeinde der Gerechten, überhaupt auf Israel ihr Augenmerk richten. Der Prophet soll nach den Einen verheissen, dass aus dem königlichen Geschlechte ein Spross, welcher mit Fug und Recht den Namen Emmanuel trage, hervorgehen werde, wie ja seinerzeit aus demselben Geschlechte der Mann kommen werde, der bei dem Propheten Zacharias kurzweg der Spross, der Mann Zemach genannt wird: nach den Andern aber, dass innerhalb des Volkes ein gerechter Same sich zeigen werde, welcher in dem Messias sein Gegenbild haben soll. Die letztere Auffassung hat verschiedene Vertreter und wird in verschiedener Fassung vorgetragen. So sagt v. Hofmann, die Rede des Propheten sei eine Gleichnisrede, jedoch nicht eine Gleichnisrede, welche nur in einem Vorgange des gewöhnlichen Lebens nahe bringen solle, was dem Gebiete des höheren Lebens angehört, sondern ein wunderbares Begebnis werde gleicherweise veranschaulicht, so dass also auch der Vorgang, welcher zur Veranschaulichung dient, ein wunderbarer sein müsse. „Wir sehen,“ heisst es im Schriftb. 2, 1, 91, „das Wunder des Heils, in welches Israels Geschichte ausgeht, in eine Bildrede gefasst.“ Er sieht sich genötigt, „in dem Sohne der jungfräulichen Mutter das nicht auf dem Wege natürlicher Fortsetzung der Gegenwart, sondern wunderbar erstehende Israel zu sehen, welchem sich Gott wieder gnädig zuwendet“ (S. 92), und findet ausgesprochen, „dass nicht das gegenwärtige Volk sich dahin nur fortentwickeln werde, schliesslich die Gemeinde des verheissenen Heils zu sein, sondern dass deren Herstellung eine wunderbare That Gottes sein werde, gleich als wenn eine Jungfrau schwanger wird und gebiert.“ Während v. Hofmann an das ganze Volk, an die ganze Gemeinde Israel denkt, beschränkt sich W. Schultz (Studien und Kritiken 1861, 713 ff.), sowie Kahnis. Der

Erstere behauptet, dass keine andere Fassung der Prophetenstelle übrig bleibe als diese, „dass Jesajas so vom Messias und seiner Gebälerin redet, dass er mit ihren Bezeichnungen zugleich noch ihre typischen Anbahnungen oder Anfänge, vermittelt deren sie als tiefwurzelnde Gestalten bis in die Zeit des Ahas hineinreichten, mit umfasst“ (S. 735). „Speziell für Ahas und seine Zeit,“ fährt er nun S. 739 f. fort, „stellte Jesajas also in 7, 14 dies in Aussicht: die des Königs und seines Zuthuns entbehrenden Stillen im Lande — denn so wird man die besseren, für das Thun des Herrn wahrhaft empfänglichen Gemeindeglieder bezeichnen dürfen — diese, die er durch sein eigenes Stillesein (vgl. 7, 4) und Hoffen (V. 9. 30, 15) als der ihnen von Gott verordnete Mann hätte kräftigen sollen, die er aber bei seinen ungläubigen Anstrengungen im Stiche gelassen habe, seien im Begriff, an sich schon, und daher als Almah, nämlich statt durch ihn durch Gott selbst, einen neuen, heiligen Samen aus sich hervorzugebären, welcher das Sein Gottes mit seinem Volke sowohl beweisen, als auch vermitteln werde. Aus der ganzen Situation ergänzt man leicht: inmitten und trotz aller von den Syrern und Ephraimiten drohenden Gefahren.“ Kahnis lässt sich in seiner lutherischen Dogmatik I, 345 so aus: „Die Jungfrau und Immanuel sind bestimmte Personen, welche Jesajas Seherauge im Geiste sieht, aber keine wirklichen, sondern, genau wie die Gomer des Hosea mit ihren drei Kindern, ideelle Gestalten. Der Prophet stellt nach Art eines Zeichens (אֵיכָן), welches ein allgemeines Ereignis in concreto sehen lässt (2 Mos. 3, 11—13. Jesaj. 37, 30), die Zukunft unter dem Bilde eines Jungfrauensohnes dar, dessen Kindheitsgeschichte die Geschichte seines Volkes spiegelt. — Die Schwangerschaft bedeutet die Frist, innerhalb der Gott Rettung bringen wird, die Namensgebung die eingetretene Rettung, die Entwicklung bis zu den Unterscheidungsjahren die Zeit, innerhalb welcher Samarien und Syrien unterliegen werden, die Wüstenspeise, welche Immanuel dann genießen wird, ist eine eintretende Verwüstung zunächst von Israel, dann aber auch von Juda. Immanuel ist ohne Zweifel das Israel der Zukunft nach seiner idealen Seite, wie die Jungfrau das Israel der Gegenwart und Vergangenheit nach seiner idealen Seite ist, Israels idealer Beruf ist, der jungfräuliche Leib zu sein, welcher kraft des Geistes Gottes den heiligen Samen gebiert. Das jungfräuliche Israel, welches den Samen der Verheissung zu gebären hat, wird einst in einer Jungfrau zu seiner Wahrheit kommen, welche den Messias gebären wird, Immanuel, das Israel der Zukunft, mit dem Gott ist, wird einst in dem Sohne einer Jungfrau, mit welchem Gott und sein Volk zu persönlicher Einheit kommen werden, Gestalt gewinnen. Der Geist, welcher hier den Propheten treibt, sein Volk in das Bild eines Jungfrauensohnes zu fassen, ist der im Alten Testamente waltende Geist, welcher nach einer ihm absolut entsprechenden Persönlichkeit strebt, die dem Volke Rettung bringt, indem sie des Volkes Last auf sich nimmt. Und so hat denn mit Recht Matthäus (1, 23) in unserer Stelle eine Weissagung auf die Geburt Christi von einer Jungfrau gefunden.“ Das werden die hauptsächlichsten typologischen Auslegungen der Grundstelle sein. Wir haben gegen alle ein und dasselbe sprachliche Bedenken, dasselbe, was auch Keil in erster Linie ausspricht.

Wo ist im Alten Testamente eine Stelle, da Israel, mit welchem Gott seinen Bund geschlossen hat, noch eine עֲלָמָה heisst. Einst konnte das Volk so benannt werden, es gab wirklich eine Zeit, da es sich in dem Stande der עֲלומִים befand — aber das ist längst vorbei. In Aegypten wuchs das Volk wie eine עֲלָמָה herauf (vgl. Jes. 54, 4 und Jer. 2, 2), aber seitdem Gott mit ihm an dem Sinai seinen Bund geschlossen, hat Israel einen Herrn, einen Mann erhalten. Gott hat sich mit ihm verlobt und vertraut, seitdem ist es das Weib seines Herrn, oder nach einer andern Anschauung die Jungfrau, welche mit keinem andern Gotte sich einlassen will, die בְּתוּלָה (Jer. 31, 4, 21. Am. 5, 2). Schultz sucht diesem Einwurf damit zu begegnen, dass er den König Ahas als denjenigen bezeichnet, der Israel, d. h. die Stillen im Lande, böswillig verlassen, oder richtiger gesagt, sich mit ihm nicht verbunden hat, wodurch das Volk noch eine עֲלָמָה ist: aber seit wann wird der König als der Mann betrachtet, welcher das Volk aus einer עֲלָמָה zu einer fruchtbaren Ehegattin macht? Ein sachliches Bedenken tritt hinzu. W. Schultz, v. Hofmann, Kahnis sind uns den Beweis schuldig geblieben, dass in dem Propheten sich irgendwo eine Andeutung befindet, von dem Hervorgange des Messias aus der Mitte des Volkes, aus dem Schosse der Stillen in dem Lande: Jesajas schaut, meine ich, den Messias einzig und allein aus dem Stamme Isai (11, 1) hervorspriessen und auf dem Stuhle seines Vaters David (9, 5 ff. vgl. 8, 8) sitzen.

Wie steht es mit der direkten messianischen Weissagung? Schon die ältesten Kirchenväter haben sich zu ihr bekannt, man vergleiche die angezogenen Kapitel aus Justins Dialoge mit dem Juden Trypho, Irenäus (3, 21, 6: *quid enim magnum aut quod signum fieret in eo, quod adolescentula concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus, quae pariunt, mulieribus?*), Tertullianus (adv. Jud. c. 9: *signum autem a Deo, nisi novitas aliqua monstruosa fuisset, signum non videretur.* — *In signum ergo nobis posita est virgo mater*), Chrysostomus, Hieronymus, Hilarius, Augustinus. Die Reformatoren stehen auch hier, später Calov, Vitringa, J. H. Michaelis, Glöckler, Drechsler, Hengstenberg, Öehler, Küper (Prophetentum 215 ff.), Delitzsch, Stier, Keil, Engelhardt u. a. Sehen wir zuerst zu, ob sich diese Auffassung mit dem Texte verträgt. Die Weissagung beginnt mit einem הִנֵּה, welchem bei Matthäus ἰδοὺ entspricht. „Allüberall führt הִנֵּה,“ wie Delitzsch versichert, „bei Jesaja Zukünftiges ein.“ Es weist, wie Hengstenberg sich ausdrückt, hier auf die Energie, mit welcher der Prophet die Zukunft anticipiert. Er schaut die עֲלָמָה im Geiste, sie steht leibhaftig vor seinem Auge, wie Chrysostomus schon sagt: *μόνον γὰρ οὐκ ὁρῶντος ἦν τὰ γινόμενα καὶ φανταζομένον καὶ πολλὴν ἐχοντος ὑπὲρ τῶν εἰρημένων πληροσοφίαν. τῶν γὰρ ἡμετέρων ὀφθαλμῶν ἐκεῖνοι σαφέστερον τὰ μὴ ὁρῶμενα ἔβλεπον.* הָעֲלָמָה kommt gleichfalls jetzt zu

vollem Recht, der Artikel wie der Sprachgebrauch des Wortes. Eine ganz bestimmte Person steht vor dem Auge des Propheten und diese Person ist eine עַלְמָה, ein erwachsenes Mädchen, eine blühende Jungfrau, eine virgo nubilis, welche bleibt, was sie ist, obschon sie schwanger wird und gebiert. So haben wir doch wohl die Worte der Weissagung zu fassen, denn unbestritten hat das Nomen in den allermeisten Stellen diese Bedeutung und das Charakteristikum eines נִיחָם, welches einem Menschen, wie dem Ahas imponieren konnte, muss notwendig ein Unerhörtes, ein Wunder sein. Dass Eine, welche Jungfrau war, gebiert, ist nichts Besonderes, das geschieht alle Tage, hingegen dass eine Jungfrau ohne Verlust ihrer Jungfrauschaft Mutter wird, ist ein Neues, wie es kein Zweites giebt. Der Text, das werden wir eingestehen müssen, widerspricht nicht dieser Auffassung; verträgt sie sich aber mit dem Contexte? Dies ist die Frage. Viele behaupten, es gehe nicht an. Der Prophet könne nicht ein Ereignis, welches in der Zukunft liegt, zum Zeichen erwählen, dasselbe müsse aus der nächsten Gegenwart gegriffen sein. Allein diese Einrede ist hinfällig. „Dagegen“, sagt Hengstenberg (S. 62), „reicht die Verweisung auf Exod. 3, 12 hin, wo Mose zum Zeichen seiner göttlichen Sendung und der durch ihn zu bewirkenden Rettung des Volkes gesetzt wird: «Wenn du mein Volk aus Aegypten geführt hast, werdet ihr Gott dienen auf diesem Berge.» In Kap. 37, 30 setzt unser Prophet selbst zum Zeichen des in Bezug auf den König von Assur gesprochenen Wortes: «Ich mache dich zurückkehren auf dem Wege, auf dem du gekommen bist,» dass im dritten Jahre von da an der Ackerbau schon ganz in sein früheres Geleise zurückgekehrt, die Kultur des Landes völlig wiederhergestellt sein werde.“ Wir könnten noch auf das Zeichen verweisen, welches Jesus dem ungläubigen Geschlecht seiner Zeit verspricht und welches seine Auferstehung von den Toten sein soll. Matth. 12, 39 ff. Die Hauptschwierigkeit bereitet aber dieser direkten messianischen Auffassung nicht dies, dass das dem Ahas versprochene Zeichen überhaupt in der Zukunft liegt, sondern dass es in einer solchen Zukunft liegt, welche nicht nach Wochen, Monaten und Jahren, sondern nach Jahrhunderten allein sich berechnen lässt. Kann man sich so helfen, dass man sagt: Die Erscheinung des Messias, welche der Prophet so energisch betont, sprach dem Könige und dem Volke den Trost zu, fürchtet euch nicht vor den Königen von Israel und Syrien, wie sehr sie auch drohen, der Messias kommt, kommt ganz sicher, geboren von einer Jungfrau. Euer Gott ist ein Wundergott; er, der euch den Messias schenkt zu seiner Zeit durch ein Wunder, wird euch zu dieser eurer Zeit schon wunderbar helfen und erretten. Die Verheissung hält sich nicht in solcher Allgemeinheit, sie verkündet ganz bestimmt, dass ehe der so wunderbar von einer Jungfrau geborene Knabe weiss, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird verödet sein das Land, vor dessen zwei Königen jetzt dem Ahas grauet (7, 16). Ja, das Land, in welchem dieses Wunderkind geboren wird, soll selbst verwüstet werden, es muss ja, bis es weiss, Gutes und Böses von einander zu unterscheiden, Milch und Honig essen (V. 15 und 17). Ich gestehe:

Ich sehe mich zu der Annahme gezwungen, dass der Prophet die Geburt des Messias nicht in fernen Jahrhunderten, sondern in der nächsten Zukunft erwartet. So hat Rosenmüller sich schon ausgesprochen: *promissum liberationis ab hostium impetu propediem expectandae confirmat promissione mox apparituri magni illius atque divini liberatoris e gente Davidica partu miraculoso oriundi. Quasi dicat: tantum abest, ut qui vobis iam exitium minantur hostes quicquam eorum, quae machinantur, sint effecturi, ut potius illustrem atque divinum vestrae salutis atque libertatis vindicem inter vos natum mox visuri sitis, qui res vestras ad eum statum evehet, quo numquam antea fuerunt.* Ewald, Umbreit, Bertheau, Keil u. A. erklären unumwunden, dass Jesajas in aller Wirklichkeit den Messias schon unmittelbar in seiner nächsten Gegenwart erwartet habe. Ist das so bedenklich, wie W. Schultz (l. c. 725) dafür hält? Ich bin anderer Ansicht. „Wenn Jesaja,“ sagt Keil, „hiernach die Kindheit Immanuels mit der Zeit der assyrischen Drangsale zusammenschaut, so hat dies seinen Grund in dem complexen Charakter der Prophetie, demzufolge die einzelnen Momente der Weissagung, deren geschichtliche Verwirklichung successiv in bald kürzere, bald längere Zeit aus einander liegenden Begebenheiten erfolgt, in der geistigen Anschauung der Propheten nicht gesondert, sondern einheitlich zusammengefasst erscheinen. Dieser complexe Charakter der Weissagung hängt zwar formell betrachtet mit der dem Fernblick der Propheten gezogenen Schranke zusammen, hat aber seinen tieferen, sachlichen Grund in dem realen Zusammenhang der durch den Geist Gottes dem Geiste des Propheten zur Verkündigung geoffenbarten, für jedes einzelne Zeitalter besonders wichtigen Momente des göttlichen Heilsrates.“ Wie Gott der Herr die Welt und ihre Geschichte mit einem Blicke erfasst, alles mit einem Male vor seinem Auge stehen hat, so ähnlich ist es auch bei dem Propheten, dem Manne Gottes. Gott schaut mit einem Blicke alles, ihm sind die Intervalle, die zwischen den einzelnen Personen und Begebenheiten liegen, nicht verborgen, denn ist er auch erhaben über alle Schranken der Zeit und giebt es für ihn selbst keine Zeit, so ist er doch nicht in der Weise über die Zeit erhaben, dass er selbst kein Auge für die Zeit und kein Wissen von der Zeit hat. Stünde es also, nie könnten wir von einer Heilsökonomie, von einer Geschichte der Offenbarung Gottes reden. Was Gott sieht, dieses Aus- und Nacheinandersein der Dinge in dieser Welt, das sieht vielfach das ungeübte Auge seiner heiligen Seher nicht: die Zwischenräume, die Zwischenzeiten verschwinden vor ihren Augen, die mit einem Male alles sehen von dem Anfang bis an das Ende. Bengel hat diese Theorie schon aufgestellt und scharfsinnig verteidigt: ich schliesse mich ihm an, weiche aber darin von ihm hier ab, dass ich keine indirekte, sondern eine direkte Weissagung in jener Stelle Jesajas finde. „Es ist der Messias,“ so sage ich mit Delitzsch, „welchen der Prophet hier als geboren werden sollenden, dann Kap 9 als geborenen und Kap. 11 als regierenden schaut — eine dreistufige unzerreissbare Trias von Trostblättern, eingewoben in die drei Stadien, in welche sich dem Propheten die Zukunftsgeschichte seines Volkes aus einander legt.“

Der Prophet hat aber nicht bloss geweissagt, dass die Jungfrau

schwanger werden und einen Sohn gebären werde, sondern auch über den Namen dieses Wundersohnes etwas verkündet. *Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανὴλ*, so übersetzt die Septuaginta, wofür Matthäus sagt: *καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανὴλ*. Beide Uebersetzungen vertragen sich mit dem Texte, denn **קרא** kann sowohl die zweite Person, als eine Nebenform von der dritten Person im Femininum sein. Der Evangelist scheint es, denn die Punktation ist späteren Ursprungs, für die zweite Person, und zwar im Masculinum genommen zu haben, du wirst nennen = man wird nennen, sie werden nennen. Die alten Väter betonen dieses *καλέσουσιν*, um denen eine Antwort geben zu können, welche fragen, warum heisst der Herr nicht Emmanuel, wie der Prophet es geweissagt hat. Chrysostomus spricht: *οὐ γὰρ εἶπε, καλέσεις, ἀλλὰ, καλέσουσιν, οἱ ὄχλοι τοιτέστιν, καὶ ἡ τῶν πραγμάτων ἑκβασις, ἐνταῦθα γὰρ τῷ συμβαίνειν ὄνομα τίθησι καὶ ἕθος τοῦτο τῇ γραφῇ, τὰ συμβαίνοντα πράγματα ἀντὶ ὀνομάτων τιθέναι. οὐδὲν οὖν ἄλλο δηλοῖ τὸ καλέσουσιν Ἐμμανὴλ ἢ ὅτι ὄψονται θεὸν μετὰ ἀνθρώπων*. Wenn der Kirchenvater sich auch nicht ganz geschickt ausdrückt, so hat er doch in der Sache vollkommen recht, wie ein Blick auf die ganz parallelen Stellen Luc. 1, 32: *νόος ὑψίστου κληθήσεται*, und V. 35: *κληθήσεται νόος θεοῦ* beweist. Der Name benennt das Wesentliche, das Unterscheidende an einem Ding und kann deshalb demselben erst beigelegt werden, wenn man es von andern Dingen zu unterscheiden gelernt hat und hinter sein verborgenes Wesen gekommen ist. Somit ist der Name das geoffenbarte, das offenbare Wesen. Sollen die Leute Jesum Emmanuel nennen, so muss an ihm hervorgetreten, aus ihm hervorgeleuchtet haben, dass er ist, was dieser Name aussagt. Was aber sagt er eigentlich aus? Der Evangelist, wenn nicht der, welcher dieses Evangelium aus der Sprache der Juden in die der Griechen übertrug, fügt die Erklärung hinzu: *ὁ ἐστὶν μεθερμηνεόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός*. Richtig ist unstreitig diese Dolmetschung, aber sie definiert doch den Namen Emmanuel nicht zweifellos und lässt, wie der hebräische, ganz im Unklaren, was das heisst: Gott mit uns. Es kann Emmanuel von diesem Sohne der Jungfrau aussagen, dass man an ihm wahrnehmen, an ihm erkennen kann, dass Gott mit uns Menschen ist, dass er mit seiner Hülfe uns erscheint, und bestimmter, dass Gott mit diesem Menschen insonderheit ist, dass er ihm in ganz ausgezeichneter Weise zur Seite steht, um uns durch ihn zu retten. Wir würden dann in diesem Namen das Bekenntnis ausgesprochen finden, welches Nikodemus Joh. 3, 2 dem Herrn zu Füssen legt: *οὐδείς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν, ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἡ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ*; vgl. auch Act. 10, 38 das Wort des Petrus: *οὗτο ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ*. In diesem Sinne verstehen wirklich viele Ausleger, z. B. Rosenmüller, Knobel den von Jesajas dem Wundersohne beigelegten Namen und nicht wenige Ausleger des Matthäus wie z. B. Paulus, Fritzsche, Meyer. Letzterer ist aber ehrlich genug zu gestehen, dass in der göttlichen Natur Jesu die göttliche Hülfe und Rettung, welche den Inhalt des Namens ausmacht, ihre dogmatische Grundlage im entwickelten christlichen Bewusstsein finde, wie letzteres allerdings bei dem Evangelisten anzunehmen sei. Wir geben uns mit diesem Zugeständnis für den Evangelisten nicht

zufrieden, wir nehmen es auch für den Propheten in Anspruch. So schon Irenäus, Tertullianus, Chrysostomus, Theodoretus, welcher anmerkt: *δηλοῖ δὲ τὸ ὄνομα τὸν μεθ' ἡμῶν θεόν, τὸν ἐνανθρωπήσαντα θεόν, τὸν τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἀνελήφота*. Chrysostomus begründet das gute Recht dieser Deutung so: *τότε γὰρ μάλιστα μεθ' ἡμῶν ὁ θεὸς γέγονεν ἐπὶ τῆς γῆς ὁφθείς καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος καὶ τὴν πολλὴν ἐπιδεικνύμενος περὶ ἡμᾶς κηδεμονίαν*. Der Prophet geht nicht völlig über seinen Gesichtskreis hinaus, wenn er den Sohn der Jungfrau, den Messias als Gott im Fleische bezeichnet, wofür Calvin, Vitringa, J. H. Michaelis, Hengstenberg, Delitzsch, Keil u. a. sich auch entscheiden. „Er ist Gott,“ so sprechen wir mit Delitzsch, „in leibhafter Selbstdarstellung, also im Wunder als übermenschliche Person. Wir würden das nicht zu sagen wagen, weil es über die alttestamentliche Erkenntnisstufe hinausgeht, aber der Prophet sagt es selbst 9, 5 (נִשְׁבַּח) vgl. 10, 21; seine

Aussage ist so klar als möglich, wir dürfen sie nicht zu Gunsten einer vorgefassten Geschichtskonstruktion verdunkeln. Die Menschwerdung Gottes ist allerdings ein im Alten Testament unenthülltes Geheimnis, aber die Hülle ist doch nicht so dicht, dass sie nicht Strahlen durchliesse. Ein solcher Strahl, von dem Geiste der Weissagung in den Geist des Propheten geleitet, ist die Weissagung vom Immanuel.“ Wie der Mutter des Herrn durch den Engel die Mitteilung wird, dass ihr Sohn Gottes Sohn genannt werde, Gottes Sohn sei, so wird ganz ähnlich dem Manne, welcher den Sohn Marias zu seinem Sohne annehmen sollte, eröffnet, dass derselbe Immanuel, Gott, erschienen im Fleische, heisse und sei.

Nicht vergebens ist der Engel des Herrn dem Joseph im Traume erschienen; das erzählt der Evangelist zum Schluss mit wenigen Worten: *ἐγερθεὶς δὲ Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου*. *Promptitudo obsequii, quae hic describitur*, sagt Calvin sehr richtig, *non minus ad testandam certitudinem fidei Joseph, quam ad obedientiae laudem facit: nisi enim exemptus fuisset omnis scrupulus probeque sedata eius conscientia, numquam ita alacriter, mutato repente consilio, uxorem sumpsisset, cuius contubernio se pollutum iri nuper censebat*. *Raque somnio impressa fuit aliqua divinitatis nota, quae eius animum fluctuari non sineret*. *Secutus est deinde fidei effectus, quod agnita Dei voluntate protinus ad parendum se accinxit*. Als Joseph aus dem Schlafe — der Artikel steht im Griechischen mit Fug und Recht, denn es ist nicht ein Schlaf im allgemeinen, sondern der Schlaf gemeint, in welchem dieser Traum ihm zu Teil geworden war — erwachte, so stand das Traumbild noch lebhaft vor seinen Augen, die Engelsworte erfüllten seine ganze Seele. Nun wusste er, von Gott selbst bedeutet und belehrt, was er zu thun hatte, und er beschleunigte die Ausführung der erhaltenen Befehle. Je mehr er früher gezaudert hatte, desto rascher handelte er jetzt: *καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐγένωσκεν αὐτήν, ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν* (so lese ich mit Lachmann, Tischendorf und Weiss auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus, Dublinensis und vieler alten Versionen statt des recipierten *τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον*, welches sich ausser in dem Codex

des Ephraem und dem Cantabrigiensis noch in ausserordentlich vielen Handschriften findet, denn wenn man auch meinen könnte, dass die recipierten Worte aus dogmatischen Bedenken von ängstlichen Schreibern getilgt worden seien, so sind dieselben doch denen Luk. 2, 7 so ähnlich, dass die Vermutung, sie seien von dort entlehnt worden, die allergrösste Wahrscheinlichkeit hat), καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Ein Zwiefaches hatte der Engel, welcher, weil von ihm die Rede war, jetzt mit dem Artikel ausgestattet ist, dem Joseph aufgetragen, er sollte die Maria nun heimführen, dass sie den Sohn der Verheissung als sein Weib zur Welt bringe, und den Sohn Jesus nennen. Beides that er. Er führte die Maria heim, machte der Brautschaft ein Ende und feierte die Hochzeit, aber er vollzog mit ihr nicht faktisch die Ehe, wie der Evangelist ganz ausdrücklich hervorhebt: οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν. Ich habe zu Luk. 1, 34 von diesem Euphemismus gehandelt und nachgewiesen, dass γινώσκειν in der profanen und heiligen Gräcität von dem geschlechtlichen Umgange des Weibes mit dem Manne gebraucht wird. Aber γινώσκειν bezeichnet diesen Umgang nicht bloss nach dieser einen Seite, sondern auch nach der andern, dem hebräischen וָיָדָה genau entsprechend. Der Mann erkennt das

Weib, wie das Weib den Mann als Mann erkennt. Vgl. Gen. 4, 1. Luk. 1, 34. Plutarchus, Galb. c. 9: ἐγνώκει γὰρ ὁ Γάιος, ὡς εἶπεν, τὴν τεκοῦσαν αὐτόν, ἔτι μειράκιον ὄν und Alexand. c. 21: οὐτ' ἄλλην ἐγνώ γυναικα. Maria, so hatte der Engel ihm mitgeteilt, sollte ohne sein Zuthun einen Sohn gebären, als Jungfrau sollte sie, wie der Prophet geweiissagt hatte, empfangen und gebären, und Joseph machte von seinem ehelichen Rechte keinen Gebrauch, sondern belies sie in ihrer Jungfernschaft. Der Evangelist sagt dieses aber nicht für alle, sondern nur für eine gewisse Zeit aus, ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν. Wie dieser Satz zu verstehen sei, ist grosser Zwiespalt unter den Auslegern. Die Einen nämlich lassen das Nichterkennen nur bis zu diesem Termine, die Andern aber noch über diesen Termin hinaus auf ihren ganzen Ehestand sich erstrecken. Aus dem ἕως οὗ kann nichts erschlossen werden: bei allen Angaben mit bis kann, wie Meyer versichert, nur der Context entscheiden, ob das vorher nicht Geschehene als nachher eingetreten gemeint sei oder nicht. Der Context giebt hier keinen ganz sichern Fingerweis. Die alten Väter Epiphanius, Hieronymus, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus entscheiden sich für eine immerwährende Jungfrauschaft: die katholische Kirche steht entschieden dafür ein. Luther, Calvin, Melanchthon, Beza sprachen sich eben dahin aus: erst in dem vergangenen Jahrhundert erfolgte ein Umschwung. Herder, Pott, Paulus, Kühnöl, Schott, Fritzsche, Winer, de Wette, Meyer, Bleek, Ewald, Keil, v. Hofmann, Stier, Wieseler, Schenkel, Keim, Kahnis (1, 426 ff.) behaupten, dass Maria im vollen Sinne des Wortes das Eheweib ihres Mannes wurde. Bengel, Glöckler, Olshausen lehnen dies ab; ich kann es nicht, denn erstens kann ich in den ἀδελφοῖς Jesu (Matth. 12, 46 ff., 13, 55 [V. 56 werden dazu noch ἀδελφαί erwähnt], Mark. 3, 32, Joh. 2, 12. 7, 3, 5, 10. Act. 1, 14) nicht Vettern erkennen, und zweitens legt die Bemerkung, dass Joseph die Maria heimgeführt habe, doch sehr nahe, dass er sie als sein Weib auch

später erkannt habe. Maria ist die demütige Magd des Herrn und handelt darnach, sie hat keine Weisung erhalten, ihr Verhältniß zu Joseph zu lösen und im jungfräulichen Stande zu verharren bis ans Ende, und ebenso hat der Engel dem Joseph nicht befohlen, sich der Maria zu enthalten, sondern ihm ganz im Gegenteil geboten, sie zu ehelichen. Heisst aber ehelichen, zum Schein bei einander wohnen, sich mit dem Gelübde ewiger Jungfrauschaft mit einander verbinden? Die Schrift, welche von der Ehe wahrlich hoch denkt, sieht in ihr nicht bloss eine seelische, sondern auch eine fleischliche Gemeinschaft. Maria gebar den Sohn und Joseph nannte ihn Jesus; so mit Ausschluss von Paulus, der übersehen hat, dass nur im Zwischensatze Maria Subjekt ist, alle neueren Ausleger. In allen Stücken bewies sich dieser Mann treu und gehorsam.

7. Die beiden Genealogien.

Matth. 1. 1—17.

Luk. 3. 23—38.

Dies ist das Buch von dem Leben Jesu Christi, der da ist ein Sohn Davids, ein Sohn Abrahams. (2) Abraham zeugte den Isaak, Isaak aber zeugte den Jakob, Jakob aber zeugte den Juda und seine Brüder, (3) Juda aber zeugte den Phares und den Zara von der Thamar, Phares aber zeugte den Esrom, Esrom aber zeugte den Aram, (4) Aram aber zeugte den Aminadab, Aminadab aber zeugte den Naasson, Naasson aber zeugte den Salmon. (5) Salmon aber zeugte den Boes von der Rachab, Boes aber zeugte den Jobed von der Ruth, Jobed aber zeugte den Jessai, (6) Jessai aber zeugte den Daveid, den König, Daveid aber zeugte den Salomon von dem Weib des Uria, (7) Salomon aber zeugte den Roboam, Roboam aber zeugte den Abia, Abia aber zeugte den Asaph, (8) Asaph aber zeugte den Josaphat, Josaphat aber zeugte den Joram, Joram aber zeugte den Ozeias, (9) Ozeias aber zeugte den Joatham, Joatham aber zeugte den Achaz, Achaz aber zeugte den Ezekias, (10) Ezekias aber zeugte den Manasse, Manasse aber zeugte den Amos, Amos aber zeugte den Joseias, (11) Joseias aber zeugte den Jechonias und seine Brüder um die Zeit der babylonischen Gefangenschaft, (12) Nach der babylonischen Gefangenschaft zeugte Jechonias den Salathiel, Salathiel aber zeugte den Zorobabel, (13) Zorobabel aber zeugte den Abiud, Abiud aber zeugte den Eljakeim, Eljakeim aber zeugte den Azor, (14) Azor aber zeugte den Sadok, Sadok aber zeugte den Acheim, Acheim aber zeugte den Eliud, (15) Eliud aber zeugte

Aber Jesus war ein Sohn Josephs, (24) des Elei, des Maththath, des Levei, des Melchei, des Jannai, des Joseph, (25) des Mattathias, des Amos, des Naum, des Eslei, des Naggai, (26) des Maath, des Mattathias, des Semeein, des Joseph, des Joda, (27) des Joanan, des Resa, des Zorobabel, des Salathiel, des Nerei, (28) des Melchei, des Addei, des Kosam, des Elmadam, des Er, (29) des Jesus, des Eliezer, des Joreim, des Maththath, des Levei, (30) des Symeon, des Juda, des Joseph, des Jonam, des Eljakeim, (31) des Melea, des Menna, des Mattatha, des Natham, des Daveid, (32) des Jessai, des Jobed, des Boos, des Sala, des Naasson, (33) des Aminadab, des Admein, des Arnei, des Esrom, des Phares, des Juda, (34) des Jakob, des Isaak, des Abraham, des Thara, des Nachor, (35) des Seruch, des Ragau, des Phalek, des Eber, des Sala, (36) des Kainam, des Arphaxad, des Sem, des Noe, des Lamech, (37) des Mathusalä, des Enoch, des Jaret, des Meleleel, des Kainam, (38) des Enos, des Seth, des Adam, Gottes.

den Eleazar, Eleazar aber zeugte den Maththan, Maththan aber zeugte den Jakob, (16) Jakob aber zeugte den Joseph, den Mann Marias, von welcher ist geboren Jesus, der da heisst Christus. (17) Alle Glieder nun von Abraham bis auf Daveid sind vierzehn Glieder, und von Daveid bis auf die babylonische Gefangenschaft vierzehn Glieder, und von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus vierzehn Glieder.

Wir besitzen schwerlich in den Worten, welche diesem Abschnitte aus dem Evangelium des Matthäus vorgesetzt sind, den Titel, welchen der Evangelist seinem Werke verliehen hat. Die Hand eines Abschreibers verrät diese Inscription: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* oder *κατὰ Ματθαῖον*, denn so wird wohl statt des üblichen *Ματθαῖον* mit Lachmann und Tischendorf auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis zu lesen sein. Dieser Name entspricht nicht dem hebräischen *מַתְאִי* (Treumann), was Ewald meint und Winer mit zur Wahl stellt, ist auch nicht von *מַתְאִי*, einem von dem ungebräuchlichen Nomen *מַתְאִי* gebildeten Adjektiv, gleich männlich, mannhaft abzuleiten, wie Grimm vorschlägt, sondern ist die griechische Form von *מַתְאִי*, donum Jovae, Theodoros. Dieser Evangelist Matthäus wird mit Recht schon von den Kirchenvätern für eine und dieselbe Person erklärt mit dem Apostel gleichen Namens; vgl. Matth. 10, 3, Mark. 3, 18, Luk. 6, 15, Act. 1, 13. Da dieser Apostel Matth. 10, 3 näher als *ὁ τελώνης* bezeichnet wird, so muss er mit dem Matthäus identisch sein, welchen der Herr nach Matth. 9, 9 von dem Zolltische zu seinem Nachfolger berief, und da diese Erzählung in dem Sachverhalt wie in dem Wortlaut mit den Mittheilungen des Mark. 2, 14 ff. und des Luk. 5, 27 ff. über die Berufung eines gewissen Zöllners Levi ganz auffallend zusammenstimmt, so haben wir kein Recht, jenen Matthäus und diesen Levi mit Heracleon (cf. Clemens Alex. strom. 4, 9), Origenes (c. Celsus 1, 62), Grotius, Michaelis, Sieffert, Neander, Ewald, Keim, Grimm aus einander zu halten, sondern im Gegentheil entschieden das Recht, zu behaupten, dass eine und dieselbe Person unter zwei Namen erscheint. Delitzsch sagt nun in seinen neuen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1, 5: „Im Talmud (Gittin 34 b und Tosifta) ist es eine bekannte Sache, dass die Galiläer zwei Namen zu führen pflegten, einen gemein jüdischen und einen eigentümlich galiläischen, d. i. gräcisierten, so dass weder der Doppelname Nathanael-Bartholomäus, noch der Doppelname Levi-Matthäus auffällig sein kann.“ Man ist daher nicht gezwungen, den Namen Matthäus für den zu halten, welchen der frühere Levi sich beilegte, nachdem er des Herrn Jünger und Apostel geworden war, was zu allermeist angenommen wird, ob schon es konstatiert ist, dass Juden nach wichtigen Entscheidungsmomenten in ihrem Leben den Namen änderten, man denke nur, wie aus einem Abram ein Abraham, aus einer Sarai eine Sarah, aus einem Jakob ein Israel wurde, und dass Apostel ihren alten Namen fallen liessen, so ward aus einem Simon ein Petrus, aus einem Saulus ein

Paulus. Man hat die Wahl, da sich in den Evangelien zu einem Entschiede keine sichere Unterlage vorfindet. Sind Levi und Matthäus dieselben Männer, so lernen wir auch den Vater des Matthäus kennen, denn Mark. 2, 14 wird der Zöllner Levi ein Sohn des *Ἀλφαῖος* genannt: Euthymius, Grotius, Credner, Ewald u. a. ziehen hieraus den Schluss, dass er also ein Bruder des jüngeren Jakobus gewesen sei, welcher nach Matth. 10, 3, Mark. 3, 18, Luk. 6, 15 auch einen Alphäus zum Vater hatte. Allein da in den Apostelkatalogen sonst die Brüder gemeinsam aufgeführt werden, Matthäus aber mit Thomas stets zusammengeordnet wird, und der Name *Ἀλφαῖος* nicht so ganz einzig gewesen zu sein braucht, thut man wohl, diese fleischliche Verwandtschaft abzulehnen. Aus der evangelischen Geschichte tritt unser Matthäus nirgends nach seiner Berufung hervor, in der Apostelgeschichte wird er 1, 13 einmal erwähnt, und zwar mit Bartholomäus eine Syzygie bildend, die Briefe schweigen gänzlich von ihm. Ueber sein Leben fließen die Nachrichten sehr spärlich. Eusebius weiss nur, dass er zuerst in Palästina seinen Landsleuten das Evangelium gepredigt habe, später aber *ἐφ' ἑτέροις* (3, 24), ohne uns anzudeuten, wo denn diese anderen zu suchen sind. Rufinus h. e. 10, 9, Socr. 1, 19, Nicephorus 2, 41 geben Aethiopien an, Ambrosius (in Psalm 45) fabelt von Persis, Simeon Metaphrastes von Obersyrien am Euphrat, Isidorus Hispalensis (de sanct. 77) von Macedonien. Nach Heracleon (cf. Clementis Al. strom. 4, 9) starb er eines natürlichen Todes, womit Origenes und Tertullianus stimmen, welche nur den Märtyrertod des Petrus, Paulus und Jakobus des Aelteren kennen; trotzdem prangt am 21. September sein Name in dem Martyrologium der römischen Kirche. Apokryphische Akten berichten näheres darüber. Nach Clemens Alexandrinus (paed. 2, 1) war er ein strenger Judenchrist, der sich sämtlicher Fleischspeisen enthielt: wir haben keinen Grund, das in Zweifel zu ziehen. Den judenchristlichen Standpunkt bezeugt dieses Evangelium des Matthäus auf jeder Seite: für Judenchristen war es bestimmt und deshalb auch ursprünglich in der Sprache, welche die Juden damals redeten, in der aramäischen geschrieben, wie Papias (cf. Euseb. 3, 39: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*) wohl zu verstehen ist und Irenäus (3, 1, 1: *ὁ μὲν δὲ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγέλιον, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν* und in dem 29. Fragmente bei Stieren: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη. οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πᾶν σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν. ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ἐτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν παντοίως ἐσπευδεν πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὥς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός· διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἠρξάτο*) ganz bestimmt aussagt.

Die Worte *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαυείδ, υἱοῦ Ἀβραάμ* sind offenbar eine Art von Titel. Es fragt sich aber wovon? Von der sofort folgenden Genealogie, also von 1, 1—17, antworten Beza, Calvin, Lyser, Grotius, Er. Schmid, Clericus, Raphel, Wolf, Bengel, Wetstein, Paulus, Kühnöl, Glöckler, Gratz, Meyer, de Wette, Baumgarten-Crusius u. a. Allein Bleek hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass *βίβλος γενέσεως*

sich aus sprachlichen Gründen nicht gleich Geschlechtsregister fassen lässt. Allerdings erinnert nach ihm dieser Ausdruck an den hebräischen סֵפֶר תּוֹלְדוֹת und dieser steht Gen. 5, 1 in dem angenommenen Sinne gleich das Buch der Erzeugungen, d. h. der Nachkommen, die durch Erzeugung von Adam ausgegangen sind. „Allein die Anwendung dieses Sprachgebrauchs,“ bemerkt er, „kann nur stattfinden, wo als derjenige, dessen תּוֹלְדוֹת aufgeführt werden, der Stammvater genannt wird, nicht aber der Nachkomme, bis auf den es herabgeführt ist, und so hätte, das Wort תּוֹלְדוֹת in diesem Sinne genommen, die folgende Genealogie nicht haben bezeichnet werden können als ein sepher toledoth Jesus, sondern vielmehr Abrahams; und dabei hätte ausserdem auch im Griechischen nicht wohl γένεσις im Singular gesetzt sein können, sondern nur im Plural, wie in der Septuaginta αἱ γενέσεις in diesem Sinne, von den verschiedenen auf einander folgenden Generationen häufig steht. Aber das hebräische תּוֹלְדוֹת heisst nicht bloss Erzeugungen im aktiven Sinne, sondern steht auch für Erzeugung im passiven Sinne und, wie das lateinische origo und origines, auch für Ursprung, Entstehung und erste Geschichte. So besonders deutlich Gen. 2, 4: אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ. Das haben die Septuaginta gegeben: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς.“ Wir begreifen daher Fritzsche und Delitzsch vollkommen, dass sie die fraglichen Worte auf das ganze erste Kapitel bezogen, und ebenso Storr, Olshausen, Ewald, Bleek, dass sie an das erste und zweite Kapitel dachten, denn hier werden in der That die Lebensanfänge Jesu Christi erzählt. Allein lassen sich diese beiden Kapitel so ohne weiteres als ein besonderer Abschnitt aus dem Evangelium herauslösen und giebt der Verfasser dem folgenden Abschnitte, bezw. den folgenden Abschnitten eine besondere Ueberschrift? Schon um deswillen empfiehlt es sich, mit Euthymius, Beda, Erasmus, Clarius, Maldonat, Olearius, Hammond, Vitringa, Olshausen, Ebrard, v. Hofmann, Keil in diesen Worten: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ den Titel des ganzen Evangeliums zu erkennen. Da das Evangelium zuerst hebräisch geschrieben wurde, so ist der hebräische Sprachgebrauch massgebend, entscheidend. Es bedeutet nun תּוֹלְדוֹת in erster Linie das, was Jemand hervorbringt, zeugt, die Geschlechtsfolge, also das Geschlecht nie in aufsteigender, vom Sohn auf den Vater, Grossvater u. s. w. fortschreitender, sondern in absteigender Linie, vgl. Gen. 5, 1. Jenen Genealogien sind schon kurze Bemerkungen über besondere Erlebnisse der namhaft gemachten Personen reichlich eingestreut, und so kann das hebräische Wort für Leben, Lebensgeschichte stehen. Bleek möchte den Begriff näher bestimmen, nur die erste Geschichte, die Lebensanfänge soll es bezeichnen, wie Gen. 2, 4; allein Gen. 37, 2 weist jede solche Beschränkung ab, αὐται δὲ αἱ γενέσεις Ἰακώβ, lautet dort die getreue griechische Uebersetzung, und was folgt? Die Kindheits-, die Jugendgeschichte des Erzvaters? Nicht im mindesten, sondern es heisst unmittelbar darauf: Ἰωσήφ δὲ δέκα καὶ ἑπτὰ ἐτῶν ἦν κτλ.

„In dieser weiteren Bedeutung, wornach *γένεσις*, dem hebräischen *הולדת* entsprechend, nicht bloss die Erzeugung von Kindern, sondern zugleich das bezeichnet, was ein Mann im Leben hervorbringt, schaffend wirkt, will *βίβλος γενέσεως* auch hier verstanden sein. Da nun in solchen Zeugungen und Hervorbringungen die Vollziehung der Lebensaufgabe besteht, die Geschichte der Menschen verläuft (vgl. Hofmann, Weissagung und Erfüllung 2, S. 37f.), so lässt sich *βίβλος γενέσεως* deutsch nicht passender als durch Geschichte ausdrücken.“ Wenn Keil aber meint, das Zurückgreifen des sprachlichen Ausdrucks auf Gen. 5, 2 deute an, dass das Leben Jesu Christi in eine Parallele mit dem Leben Adams gestellt wird, dass wie von Adam durch Zeugung nach seinem Bilde alle Geschlechter der Erde seine Sünde überkommen haben und durch die Sünde dem Tode verfallen sind, so von Jesus, dem vom h. Geiste erzeugten und von der Jungfrau Maria empfangenen und geborenen Christus ein neues, aus dem Geist geborenes Geschlecht gezeugt werde, welches, von der Sünde und dem Tode erlöst, das ewige Leben ererbt, so hat er ganz übersehen, dass nirgends eine solche Parallele angezeigt wird und der Stammbaum nicht von Jesus, sondern von Abraham ausgeht. Nach Ebrard soll der Verfasser durch diese Ueberschrift erklären, dass er ganz die theokratische Weise der Geschichtsschreibung befolgen und die Geschichte Jesu als Ausführung seiner Genealogie betrachten wolle: ein Jeder aber sieht, dass in dieser Geschlechtsfolge die Geschichte Jesu Christi nun und nimmermehr keimartig oder vorbildlich beschlossen liegt: in diesen Stamm ist in Jesus Christus ein neues Reis eingepropft worden. Ich kann in den Worten *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* einen solchen verborgenen, tiefen Sinn nicht finden und betrachte sie einfach als den Titel, welcher weiter nichts besagt, als dass der Verfasser in diesem Werke erzählen will von dem, welcher Jesus Christus heisst. Zwei Namen giebt er an: wenn vor *Χριστοῦ* der Artikel stünde, so würde man diesen Namen als Amtsnamen, als Prädikat der Würde, welche diesem Jesus zukommt, zu fassen haben, da er aber fehlt, so tritt dieser Amtsname hier ganz als nomen proprium, als Rufname auf. Die Person dieses Jesus Christus wird aber sofort näher bestimmt: *υἱοῦ Δαυείδ, υἱοῦ Ἀβραάμ*. Jedenfalls wird mit dem *υἱοῦ Δαυείδ* wenn nicht eine ganz bestimmte Dignität diesem Manne, dessen Geschichte erzählt werden soll, beigelegt, so doch auf eine solche hingedeutet, denn da die folgende Genealogie nicht mit David, sondern mit Abraham anhebt, hätte es näher gelegen, ihn bloss einen Sohn Abrahams zu nennen. Der Evangelist kann nicht früh genug sagen, dass dieser Jesus Christus ein Sohn Davids ist, denn seine Absicht ist es, die Kinder Israel, seine Volksgenossen, zu überzeugen, dass derselbe der Sohn Davids ist, auf welchen die Verheissung abzielt. David hatte durch den Propheten Nathan die Zusage erhalten: Wenn deine Tage voll sind und du liegst bei deinen Vätern, so will ich deinen Samen nach dir erheben, der aus deinen Lenden gekommen, und will sein Königreich bestätigen. Selbiger soll ein Haus bauen meinem Namen, und ich will den Thron seines Königreichs bestätigen auf ewig. Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein, so dass, wenn er sich vergeht, ich ihn züchtige mit Menschenruten und mit Schlägen der

Menschenkinder, und meine Gnade soll nicht weichen von ihm, so wie ich sie abzog von Saul, welchen ich wegthat vor dir. Und beständig soll dein Haus und dein Königtum sein auf ewig vor dir: dein Thron soll fest sein auf ewig.“ 2 Sam. 7, 12—16. Diese Verheissung ward frühe auf den Messias bezogen und die Prophetie baut weiter auf diesem gelegten Grunde. Jesajas frohlockt (9, 5 f.): „Ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben, und es ruht die Herrschaft auf seiner Schulter und man nennet seinen Namen Wunder, Berater, starker Held, ewiger Vater, Friedensfürst: zur Mehrung der Herrschaft und zum Heil ohne Ende über Davids Thron und Königreich, es zu festigen und es zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit,“ und verkündet gerade heraus (11, 18): „Dann schiesst ein Reis vom Stamme Isaais aus und ein Spross aus seiner Wurzel bricht hervor, und es ruhet auf ihm der Geist Jehovas.“ Jeremias weiss es nicht anders, als dass Gott seinen Bund geschlossen hat mit David, seinem Knechte, dass er einen Nachkommen habe, der da herrsche auf seinem Throne 33, 21, wie wir denn auch in Ps. 132, 11 ff. lesen: „Jehova schwur David Wahrheit, er wird davon nicht abgehen. Von deines Leibes Frucht will ich setzen auf deinen Thron. Wenn deine Söhne meinen Bund halten und meine Verordnungen, die ich sie lehre: so sollen auch ihre Söhne für und für sitzen auf deinem Throne.“ V. 17 ff. „Da will ich Davids Macht erhöhen, eine Leuchte zurichten meinem Gesalbten. Seine Feinde will ich kleiden mit Schmach und auf seinem Haupte soll die Krone schimmern!“ Ezechiel kommt mehr als einmal darauf zurück, dass Gott aus dem Hause Davids seinem Volke einen Hirten erwecken will: „Ich will einen einzigen Hirten,“ so hört er den Bundesgott 34, 23 f. selbst reden, „über sie setzen, der sie weiden soll, meinen Knecht David, der soll sie weiden und ihr Hirte sein. Und ich, Jehova, will ihr Gott sein und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte. Ich Jehova habe es geredet.“ Gott richtet am Ende, wie Amos 9, 11 weiss, wieder auf die verfallene Hütte Davids. Micha apostrophiert 5, 1 ff. Bethlehem, die Stammstadt des Hauses Davids: „Und du Bethlehem Ephrata — klein solltest du sein unter Judas Geschlechtersorten — aus dir wird mir hervorgehen, der Herrscher sein soll in Israel, dess Ursprung aus der Vorzeit, aus den Tagen des Altertums. Darum wird Jehova sie hingeben, bis dass eine Gebärerin geboren: dann kehret seiner Brüder Rest zurück zu Israels Söhnen. Und er stehet und weidet mit Jehovas Kraft, mit der Hoheit des Namens Jehovas, seines Gottes, und sie wohnen sicher: denn nun wird er gross sein bis an's Ende der Erde.“ Sacharja weis-sagt 13, 1: „Zur selbigen Zeit wird ein Quell aufgethan für das Haus Davids und für die Bewohner Jerusalems, für Sünde und für Unreinigkeit.“ Aus dem Neuen Testament geht unwiderleglich hervor, dass man das Heil aus dem Hause Davids, vgl. Luk. 1, 69, und den König der Verheissung aus der Stammstadt Davids erwartete, vgl. Matth. 2, 4 ff., wo die Meister auf dem Stuhle Mosis ihr Gutachten abgeben, und Joh. 7, 42, wo das gemeine Volk redet: „Spricht nicht die Schrift, von dem Samen Davids und aus dem Flecken Bethlehem, da David war, solle Christus kommen?“ Christus und Davids Sohn sind Synonyma. Als der Herr

einen Besessenen, der zugleich blind und stumm war, geheilt hatte, so entsetzte sich alles Volk und sprach: Ist dieser nicht Davids Sohn? (Matth. 12, 23). Als das Volk dem Herrn, der seinen königlichen Einzug in Jerusalem hielt, als dem Messias huldigen wollte, schrie es und sprach: „Hosianna dem Sohne Davids! Gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn. Hosianna in der Höhe!“ (Matth. 21, 9 u. 15). Die vielen Elenden, welche Jesum als den Sohn Davids ansprechen, wollen sicher damit erklären, dass sie von ihm als dem verheissenen Messias solche Wunderhilfe erwarten, vgl. Matth. 9, 27. 15, 22. 20, 30 und 31; und die Pharisäer können auf die Frage: Wie dünkt euch um Christus, wess Sohn ist er? keine andere Antwort geben, als: „Davids“ (Matth. 22, 42). Wir haben, da diese Zeugnisse des Alten wie des Neuen Testamentes unwiderleglich sind, nicht nötig, auf Justinus und den Talmud einzugehen, um aus ihnen zu erheben, dass der Messias als Sohn Davids bezeichnet wurde. Wenn Matthäus nun gleich im Anfange seines Evangeliums hervorhebt, dass Jesus Christus ein Sohn Davids sei, so will er durch diesen Vermerk seine Brüder nach dem Fleische locken, dass sie seine Schrift lesen und forschen, ob dieser Sohn Davids nicht der ist, auf welchen alle Propheten hinweisen. Er fasst die Sache zart an, daher bleibt der Artikel fort: die Versicherung, dass Jesus Christus der Sohn Davids sei, hätte die Juden vor den Kopf gestossen und wohl die Meisten veranlasst, seine Schrift ungelesen aus der Hand zu legen. Zu *υἱὸν Δαυὶδ* tritt *υἱὸν Ἀβραάμ*. Es ist seit alten Zeiten Streit, ob dieses *υἱὸν Ἀβραάμ* zu *Δαυίδ* oder zu *Ἰησοῦ Χριστοῦ* gehöre. Die Mehrzahl der Ausleger — ich nenne Euthymius, Luther, Calvin, Glöckler, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Meyer, Bleek, Keil — entscheidet sich dafür, dass von David gesagt werde, derselbe sei ein Sohn Abrahams. Allerdings steht *Δαυίδ* unmittelbar davor, doch wird man zugeben müssen, dass es dem Evangelisten, der von dem Herrn erzählen will, nicht darauf ankommen kann, über Davids Abstammung etwas auszusagen, sondern nur darauf, den Stammbaum Jesu bis auf seine letzte Wurzel zu verfolgen. Man sagt, dass Matthäus den David als den Sohn Abrahams bezeichne, weil er das Geschlecht Jesu bis auf diesen Erzvater habe zurückführen wollen, allein dann hätte er unstreitig viel einfacher und unmissverständlicher gehandelt, wenn er gleich Jesum als Abrahams Sohn und nicht als den Sohn Davids angeführt hätte. Ich trete dem Hieronymus, Augustinus (s. 51, 5, 7), auctor, Beza, Grotius, Bengel, Gelpke, Wichelhaus deshalb bei und beziehe *υἱὸν Ἀβραάμ* auf *Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Als Sohn Abrahams wird der Sohn Davids noch besonders bezeichnet. Der sinnige, freilich vielfach auf verkehrten Pfaden spazierende auctor fragt schon: *Sed quare prius David nominavit, cum Abraham praecebat in tempore? Prima ratio et simplex haec est: cum propositum esset evangelistae ex Abraham generationes Domini numerare, si prius dixisset eum filium Abraham, postea autem David, necesse habebat iterum reverti ad Abraham et in ipso loco bis eum numerare. Altera autem ratio est, quia regni dignitas maior est quam naturae.* Der letzte Grund ist nicht stichhaltig, denn die Abstammung von Abraham ist nicht bloss eine Naturgabe, sondern eine Gnadengabe: hat Gott nicht durch einen Eid-

schwur seinen Gnadenbund mit jenem Vater abgeschlossen? Dem Evangelisten lag es am Herzen, gleich im Anfange seines Evangeliums festzustellen, dass erstens Jesus Christus ein Sohn Davids sei, der sich sofort als den Sohn Davids erweist, und zweitens dass jeder Israelit Teil habe an diesem Sohne Davids. Von David aber leitet sich nur das Haus Davids ab, aus welchem das Horn des Heiles hervorwächst, hingegen von Abraham das ganze Volk. Jesus Christus als der Sohn Davids zeugt: Der Messias ist erschienen, und Jesus Christus als der Sohn Abrahams zeugt: Der Messias ist für alle Söhne und Töchter Abrahams erschienen. Die alten Väter — Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus — haben sich nicht geirrt, wenn sie Jesum Christum als den Sohn Davids und Abrahams hier prädicirt finden, weil jenen beiden Männern ganz insonderheit die Verheissungen gegeben worden sind, welche in ihm Ja und Amen wurden. Wir haben vorhin gesehen, wie jenes Wort des Propheten Nathan an David der Grund und Boden ist, auf welchem der Cederbaum der messianischen Weissagung wurzelt: allein die Verheissung ist nicht erst dem David geschehen, sondern die Verheissungen, welche schon vor Alters gethan worden sind, haben nur schliesslich in dem Hause Davids ihre Ruhe- und Bleibestätte gefunden. Sie schwebten aus uralten Zeiten wie eine Wolke des Segens über dem ganzen Volke Israel und liessen sich erst weit später auf jenes Haus herab. Aber sind denn dem Abraham die ersten Zusagen Gottes geworden? Geht die Verheissung nicht zurück auf Noah, ja zurück bis auf Adam? Gern geben wir das zu und dankbar erkennen wir in dem sogenannten Protevangelium den Stecken und Stab, welchen die Gnadenhand dem gefallenem Menschengeschlechte mit auf den Weg gab: allein hier mussten alle solche Fernblicke unterbleiben, denn der Evangelist hat nicht darauf sein Auge gerichtet, dass der Heiland aller Welt in Jesus Christus erschienen ist, sondern lediglich darauf, dass Jesus Christus der den Juden verheissene Messias ist. Das Volk der Juden aber verehrt in dem Erzvater Abraham sein Stammhaupt: Gott hat diesen Mann erwählt und gesegnet, dass sein Same ein grosses Volk wurde. Matthäus durfte daher, wenn er nicht aus dem Concepte fallen wollte, schlechterdings nicht über Abraham, etwa mit Lukas bis auf Adam aufsteigen, er musste notwendigerweise bei Abraham stehen bleiben, bei ihm, den das Volk mit Vorliebe seinen Vater nannte, vgl. Matth. 3, 9. 8, 11. Luk. 1, 73. 16, 22 u. 24. Joh. 8, 33, 37, 39, 53. Indem er aber die Genealogie des Herrn über David bis auf Abraham verfolgt, heisst er seine Leser jener Verheissungen gedenken, welche diesen beiden Auserwählten Gottes zu Theil geworden sind und welche, wie wir aus dem Lobgesang des Zacharias ersehen, jedem gläubigen Israeliten tief in das Gedächtnis und noch tiefer in's Herz eingepägt waren.

Dass Jesus Christus mit Recht der Sohn Davids, der Sohn Abrahams genannt wird, führt der Evangelist nun zuerst aus. Er muss den Stammbaum des Herrn liefern, denn kein Jude hätte ihm geglaubt, dass Jesus der Christ sei, wenn er auch die wunderbarsten Thaten und die bestimmtesten Erklärungen Jesu über seinen messianischen Beruf beigebracht hätte: die davidische, die abrahamitische Abstammung war

erstes Erfordernis. Keiner konnte der verheissene Messias sein, der nicht von David und Abraham entstammte. Lukas kann die Genealogie Jesu einrücken, wo er will, ja er kann sie getrost weglassen, ohne seinem Evangelium etwas zu vergeben: Matthäus kann das nicht. Er muss von vornherein nachweisen, dass der Mann, dessen Leben er zu erzählen sich entschlossen hat, den David und Abraham zu seinen Ahnen zählt. Der Stammbaum ist nach einem ganz bestimmten Schema gearbeitet. Vom Vater geht es auf den Sohn herab, selten ist eine Bemerkung noch eingestreut, vor dem Namen des Vaters fehlt und vor dem Namen des Sohnes steht der Artikel, *δέ* schlägt die Brücke zwischen den verschiedenen Gliedern, *ἐγέννησεν* giebt das Verhältnis der einzelnen Personen unter einander an. Lassen wir V. 17 vorderhand auch noch ganz ausser Acht, so erkennen wir aus dem genealogischen Schriftstücke selbst, dass der Verfasser zwei Ruhepunkte macht und so die Kette in drei Gliederreihen zerlegt.

Die erste Reihe reicht von Abraham bis David. Abraham erzeugte den Isaak, Isaak den Jakob, Jakob aber *τὸν Ἰουδὰν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ*. Von den einem jeden Israeliten wohlbekannten drei Patriarchen geht also der Stammbaum Jesu aus, um dann in den Stamm Juda einzubiegen, denn Juda ist der, welcher die Verheissung empfangen hat, Gen. 49, 8 ff. Deut. 33, 7. Mich. 5, 1. Ebr. 7, 14. Ap. 5, 5. Es wird aber Judas nicht allein gedacht, sondern auch seiner Brüder; gewiss geschieht dies nicht, um diesen Juda von andern zu unterscheiden, sondern um zu erinnern, dass der Held und Löwe aus Judas Stamm nicht bloss seinem Stamme angehört, sondern auch den Stämmen, welche von den Brüdern Judas ausgegangen sind. Gewöhnlich verweist man mit Meyer, Keil u. a. auf Bengels Bemerkung: *promissiones fuere in familia Israelis*, man hätte aber besser auf Grotius aufmerksam machen sollen, der da spricht: *obiter Matthaeus Christum ut cognatum omnibus Israelitis commendat*. Wie der Stamm Juda, obschon er der stärkste war und der Hülfe der andern nicht bedurfte, sich nicht von ihnen lossagte, sondern im Gegenteile als Vorkämpfer und Heerführer für sie in den Kampf zog, als es galt, das Land der Verheissung zu gewinnen, so wird auch der, welcher aus Judas Stamm geboren wird, der andern Stämme freundlich gedenken und nie vergessen, dass die Häupter der andern Stämme Israel Brüder seines Stammhauptes sind, und sich wie ein leibhafter Bruder zu ihnen stellen. Die folgenden Glieder dieser Reihe lassen in dem Alten Testamente sich allesamt aufweisen. 1 Chron. 2, 3—15 wird das Geschlecht Judas bis auf David entwickelt, aber nicht in dem einen Zweige, sondern in seinen Hauptzweigen: hingegen wird Ruth 4, 18—22 die direkte Linie, welche von Phares bis auf David reicht, angegeben. Ich möchte daher in der letzteren Stelle die Quelle, daraus Matthäus schöpfte, erkennen. *Ἰούδα δὲ ἐγέννησεν τὸν Φαῶν καὶ τὸν Ζαρά ἐκ τῆς Θάμαρ*, so schreibt der Evangelist von den Erzvätern weiter. Ein Zwiefaches ist hier auffallend: erstens, dass neben dem Phares, welcher allein notwendig war, noch sein Zwillingsbruder Zara erwähnt wird, und zweitens, dass die Mutter, welche diese beiden Söhne dem Juda geboren hat, genannt wird. Die neueren Ausleger berücksichtigen fast sämtlich den Zara nicht, d. h. sie

wissen mit ihm nichts anzufangen. Der auctor operis imperfecti in Matthaeum übersieht ihn nicht und findet hier wunderbare Geheimnisse. Er mag für sich selbst einmal reden, was zugleich eine Probe von der Art und Weise, wie er seine Allegorien zu begründen unternimmt, sein mag. *In mysterio iudaici populi et gentilis. Zara enim primus ex utero egressus apparuit, obstetrix autem ligavit illi coccum ad manum, signans populum iudaicum rubricatum sanguine circumcisionis. Retracto autem Zara processit Phares: interclusa est enim caro, in qua Zara erat inclusus: haec autem, in qua Phares erat inclusus, adaperata est, ideo et processit primum. Sic iudaicus populus primus apparuit in luce fidei quasi de vulva tenebrosa mundi procedens et ideo signatus est cocco circumcisionis, putantibus omnibus, quia ipse populus Dei erat futurus primus. Sed quid? Posita est ante faciem eius lex quasi sepes, ut impediret iustitiam eius. Nam lex impedit fidem, non adiuvat, sicut scriptum est: priusquam veniret mandatum, peccatum quidem mortuum erat, ego autem vivebam. Postquam venit mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum. Sic ergo impeditus est populus iudaicus per legem, ut non ad iustitiae lucem veniret: sed subito temporibus Christi rupta est sepes legis, quae erat inter Iudaeos et gentiles, sicut ait apostolus, medium parietem maceriae solvens: sic factum est, ut ethnicus populus, qui primum iudaico populo apparente quasi in vulva tenebrosi mundi tenebatur inclusus: postquam rupta est lex per Christi mandata, excluso iudaico populo iste primus processit ad fidem et postea sequitur iudaicus populus, sicut ait apostolus: ecce mysterium vobis dico: ex parte coecitas in Israele contigit, donec plenitudo gentium intraret et sic omnis Israel salvus fieret.* Wir lehnen diese Typologie auf das Entschiedenste ab. Der glückliche Entdecker dieses reichsgeschichtlichen Geheimnisses lässt ganz ausser Acht, dass Matthäus den Kindern Israel sein Evangelium stiftet: ist es möglich, dass er das that in der Voraussetzung, Israel wendet sich erst zu dem Herrn, wenn die Fülle der Heiden gekommen ist, und mit dem Fingerweise für seine Leser, dass sie an die Heiden ihr Kindesrecht verloren haben! Ich glaube, Zara ist neben Phares noch erwähnt, weil man sich gewöhnt hatte, diese Zwilingsbrüder, von deren Leben wir eigentlich ausser ihrer merkwürdigen Geburt nichts weiter wissen, zusammen zu denken und zu nennen. Ich kann mit gutem Gewissen hier kein verborgenes Geheimnis entdecken. Wie steht es mit der Mutter dieses Phares und Zara? Wie kommt Matthäus darauf, ihren Namen in diesen Stammbaum Jesu Christi einzufügen? Wir ersehen aus der Genealogie, dass bei den Israeliten der Vater bei der Aufstellung des Stammbaumes allein in Frage kam; ein sicheres Zeichen, dass Vater und Mutter, Mann und Weib nicht als pares, als gleiche Grössen betrachtet wurden, sondern das Weib noch auf untergeordneter Stufe stand. Der alte Kirchenvater Chrysostomus sagt schon hom. 2 in M. sehr richtig: *οὐκ ἔν νόμος παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις γενεαλογεῖσθαι γυναικας.* Thamar ist nicht die einzige Frau, welche in diesem Schriftstücke erscheint: Rachab, Ruth, das Weib des Urias werden noch beigebracht. Natürlich fand man auch darin wieder die wunderbarsten Geheimnisse in alter und neuer Zeit, selbst nüchterne Ausleger wie Meyer und de Wette schwimmen mit dem Strome. Hören und prüfen wir un-

befangen! Die Alten haben diese vier Frauen in dem Stammbaume Jesu Christi für hochbedeutsam für den Herrn selbst gefunden, und wenn man einmal typologisieren will, empfiehlt es sich unstreitig, das vermeintliche typische Moment nicht auf eine Neben-, sondern auf die Hauptperson zu beziehen, und diese ist ohne Frage Jesus Christus. Chrysostomus, Hieronymus, Theophylactus, Euthymius sind darin einig, dass die herablassende Gnade Jesu ins rechte Licht gestellt werden soll. Dass die Juden später über diese Frauen — wie man die fromme Ruth aber so ohne Umstände unter sie werfen konnte, bleibt mir ein Rätsel — glimpflicher urtheilten und sie nicht als Muster des Bösen, sondern als ganz löbliche Frauen betrachteten und als solche, die um das Volk sich wohlverdient gemacht hatten, in hohen Ehren hielten, kann hier nicht in Betracht kommen, denn ein Mann, welcher von dem h. Geiste erleuchtet ist, hat diesen Stammbaum in sein Evangelium hineingepflanzt.

Sünderinnen sind — man mag sagen, was man will — diese Thamar, die sich als eine Hure ins Thor setzt und mit Wissen und Wollen mit ihrem Schwiegervater sich fleischlich vermischt, diese Rachab, welche aus ihrer Hurerei ein Gewerbe machte und ein offenes Haus in Jericho hielt, und diese Bathseba, welche in dem Falle, dass ihr Gewalt angethan war, ihrem Manne einen Wink geben konnte und dem Könige, welcher sie nach der Ermordung ihres Eheherrn heiraten wollte, sich hätte versagen müssen. In dieses Geschlecht, welches von Sünde und Schuld durchaus nicht frei ist, sondern zwei Huren und eine Ehebrecherin aufweist, tritt Jesus Christus ein, *διὰ γὰρ τοῦτο ἦλθεν*, sagt Chrysostomus, *οὐχ ἵνα φύγῃ τὰ σκάνδαλα τὰ ἡμέτερα, ἀλλ' ἵνα αὐτὰ ἀνελῇ*. Luther schliesst sich diesen Vorgängern ohne Bedenken an und sucht sogar die Ruth mit Thamar, Rachab und Bathseba in gleiche Linie zu stellen. „Das Andere,“ bemerkt er, „was bei diesem Geschlechtsregister zu merken, ist das, was S. Hieronymus anzeigt, dass es voll guter Lehre und heilsamen Unterrichtes sei, nämlich dass Christus habe wollen durch Sünder geboren werden, weil er gekommen war, die Sünder selig zu machen. Denn er selbst lässt in seinem Geschlechtsregister das deutsche Sprichwort wahr werden: Wer nicht hat Huren und Buben in seinem Geschlechte u. s. w. Denn hier werden der Patriarch Juda, der ein Hurer war, und seine in Hurerei gezeugten Söhne Phares und Saram angeführt. 1 Mos. 38, 18. Desgleichen zeigt der Evangelist an vier Weiber, die sehr berüchtigt sind in der Schrift, als Thamar, Rahab, Ruth, Bathseba, während er der wohlberüchtigten Weiber als Sarah, Rebekka, Lea und Rahel schweigt. Die Thamar zeugte mit Juda, ihres Mannes Vater, den Phares und Saram. Rahab wird eine Bübin oder Hure genannt im Buch Jos. 2, 1. Ruth war ein heidnisch Weib (Ruth 1, 1), ob sie wohl der Ehren fromm war, denn man nichts Böses von ihr liest; doch weil sie eine Heidin war, ward sie verachtet als ein Hund von den Juden und war von der Welt unwert gehalten. Bathseba, Urias Weib, war eine Ehebrecherin. — Also ist zugleich ein Trost darin enthalten, dass sich Christus nicht schämt, die Sünder zu seinen Voreltern zu haben.“ Ich leugne nicht, dass sich dieser Gedanke aus der Erwähnung der Thamar, Rachab und Bathseba — denn dass auf die Ruth kein Makel

fällt, leuchtet trotz Luthers Auslassungen einem jeden ein — zur praktischen Verwertung abziehen lässt; allein darum sticht es sich ja nicht, sondern lediglich darum, ob Matthäus in dieser Absicht auf jene drei Ahnmütter in dem Hause, dem Jesus Christus dem Fleische nach entstammt, aufmerksam macht. Dies kann ich unter keiner Bedingung zugeben. Einmal reichte die Reihe der Ahnväter schon vollkommen zu diesem Behufe aus, und sind die angegebenen Frauen wirklich die schlimmsten, werden sie nicht von Ehefrauen aus der zweiten Tassaradekade weit übertroffen? Wenn das recht vor die Seele gerückt werden sollte, so war die Athalja, die Gattin des Königs Joram, meinem Ermessen nach die geeignetste und bekannteste Person und diese bleibt unberücksichtigt. Calvin meint, die Erniedrigung des Herrn solle durch diese Frauen vorgebildet werden. *Hoc praeludium erat exinanitionis, de qua loquitur Paulus (Phil. 2, 7). Poterat filius Dei genus suum immune purumque servare ab omni flagitio et infami nota, sed in mundum veniens, ut se ipsum exinaniret et accepta servi forma fieret vermis et non homo, opprobrium hominum et despectus plebis (Ps. 22, 7), tandemque maledictam crucis mortem subiret, hoc etiam probrum in suo genere non recusavit, ut ex incesto concubitu nasceretur, qui inter eius majores futurus erat.* Allein die Erniedrigung würde schon zur Genüge daraus erhellen, dass das Geschlecht, welchem Jesus angehört, eine geraume Zeit mit der königlichen Würde bekleidet war, aber in der letzten Periode von Stufe zu Stufe tiefer in Armut und Niedrigkeit hinabsank: wird das aber betont? Von Jesus Christus sahen andere ab und richteten ihr Augenmerk auf Maria, seine Mutter, welche zu allerletzt erwähnt wird. Diese vier Frauen sollen Typen auf Maria sein. Wie so? Bengel sagt: *Matthaeus subinde mulierum mentionem iniicit, quae casu quodam singulari iunctae fuerant Abrahamidis. Thamar debuerat uxor fieri Sela, Gen. 38, 11, 26, et ex ea ipse Juda genuit Phares et Sara. Rachab erat ex Cananaeis: et tamen facta est uxor Salma. Ruth erat Moabitis: et tamen Booz eam duxit. Uxor Uriae Davidis est facta.* Im wesentlichen haben diesen Gedanken Paulus, de Wette, Meyer, Weiss u. a. wieder aufgegriffen. „Diese Frauen,“ bemerkt de Wette, „sind durch die Auszeichnung (üble oder gute, gleichviel), die ihnen in der alten Geschichte geworden, Vorbilder der Maria, welche ebenfalls hier am Ende der Genealogie neben ihren Mann, ja, über denselben hinaustritt. Wie Maria dadurch ausgezeichnet war, dass sie als Jungfrau Mutter des Messias wurde, so kamen jene Frauen ebenfalls auf ungewöhnlichem Wege zu der Ehre, Ahnfrauen des Messias zu sein.“ Mir gefällt schon das nicht, dass um der Maria willen, welche in diesem Stammbaume doch nur Nebenperson ist, diese vier Frauen in demselben angebracht sein sollen; doch es sei; wo bleibt aber das *tertium comparationis*? Jene Frauen sind auf höchst merkwürdigem Wege Mütter von Männern dieser Linie geworden, aber jener merkwürdige Weg hat doch auch nicht die geringste Aehnlichkeit mit dem Wege, auf welchem Maria die Mutter des Herrn wurde. Jene sind Mütter geworden, wenn nicht alle durch Sünde, so doch alle ohne Ausnahme auf dem Wege fleischlicher Zeugung, sie aber ist Mutter *ἐκ πνεύματος ἁγίου*. Wenn Keil nun gar sich dahin versteigt, dass jene

Weiber um ihres gläubigen Vertrauens auf Gott den Herrn willen gewürdigt worden seien, zur Verwirklichung der göttlichen Verheissung mitzuwirken, und in diesem Gottvertrauen Typen der Maria seien, so weiss ich nicht, was ich dazu sagen soll. Haben jene vier Frauen an die Verheissungen Gottes gedacht, als sie sich, sei es in Sünden, sei es ohne Sünde, mit Männern aus dem Hause Judas fleischlich vereinigten? Haben sie in der Stunde, da sie schwanger wurden oder gebaren, ein absonderliches Vertrauen auf Gott an den Tag gelegt? Der vielangestaunte typus Mariae ist ein Hirngespinnst und hat keine Realität. Wetstein kam, von einem ganz andern Standpunkte ausgehend, auch auf Maria, die als Jungfrau den Herrn Jesum Christum gebiert, und meint, diese zum grössten Teil übelbeleumundeten Frauen seien in den Stammbaum eingewebt, *ut tacitae Iudaeorum obiectioni occurreretur*, welche in dem Sohne der Jungfrau ein Hurenkind erkannten. Allein, von allem Andern ganz abgesehen, so ward in jenen Zeiten, da Matthäus sein Evangelium schrieb, der Jungfrau selbst von den verbissensten Juden noch nicht der Vorwurf ins Gesicht geschleudert, dass sie in Unehren empfangen habe. Die Evangelien bezeugen, dass der Herr von seinen Volksgenossen ohne jeglichen Vorhalt und Widerspruch als der legitime, eheliche Sohn Josephs angesehen wurde. Der fleissige und gewissenhafte Thilo sagt in seinem Codex apocryphus N. T. p. 526: *quod ad rem ipsam attinet, nullo testimonio fide digno constat illam calumniam vovēias unquam obiectam fuisse vel Christo a Iudaeis, cum in terra versaretur, vel apostolis. Seculo secundo primum ea, ut videtur, a Iudaeis divulgata est, qui post mortem Christi legatos cum epistolis calumniis in Jesum refertis per totum orbem misisse dicuntur. Vide Justinī dial. cum Tryphone p. 122 et 213 (c. 17 u. 108) ed. Maran. Venet. coll. Euseb. h. e. 4, 18 et in Esaiae XVIII pag. 425, unde eadem repetiit Oecumenius in cap. 28 Actor. et in praefat. in ep. ad Romanos.* Der auctor erkennt in diesen Frauen (Beda nur in den beiden ersten) Typen der Kirche, und zwar der aus Heiden sich erbauenden: wie reimt sich aber diese Auffassung dazu, dass Thamar zu gleicher Zeit als die Mutter betrachtet wird, welche die Juden und Heidenchristen in ihrem Schosse trägt? Olshausen ist der Meinung, dass diese vier Frauen eingeflochten seien, „um auf die wunderbare Gnadenführung Gottes in der Ordnung der Messiaslinie hinzuwirken.“ Als Beispiele der Gnadenwahl und Erneuerung durch Glauben und Busse und der Aufnahme aus heidnischen Stämmen in das Volk Gottes seien auch die genannten Personen schon den Rabbinen wichtig. Allein bei den betreffenden Namen findet sich kein Vermerk über die etwaige Entstammung aus der Heidenwelt oder über Erneuerung des Herzens, es bleibt also nur der sehr allgemeine Gedanke übrig: die Messiaslinie geht kraft der Gottesgnade unaufgehalten mitten durch die Sünde hindurch. So kommen wir schliesslich auf den Gedanken, welchen Glöckler und Delitzsch hier durchschimmern sehen, dass nämlich durch Sünde hindurch die sündlose Geburt unseres Herrn vorbereitet werde. Allein wie passt dies auf die fromme Ruth? Und reichten die auftretenden Männer nicht völlig aus, um davon alle Welt zu überzeugen, dass der, welcher als letztes Glied dieser langen Kette erscheint, nicht die Blüte ist, welche dieser Stamm aus seinem eigenen

Vermögen hervorgebracht hat? Gewiss ist dieser Stammbaum sehr geeignet, diese Idee, dass Jesus Christus die Blüte des menschlichen Geschlechts aus sich heraus sei, kräftig zu widerlegen. Ein solcher Baum konnte unmöglich solch eine durch und durch gesunde Blüte tragen: Gottes Gnadenhand musste dreingreifen und ein Neues schaffen. Nach Fritzsche und Kühnöl stehen die vier Frauen in dieser Genealogie, weil es dem Genealogen daran gelegen war, seinen lieben Lesern den Beweis zu liefern, dass er mit der grössten Genauigkeit, mit der penibelsten Gewissenhaftigkeit denselben aufgestellt habe. Aber wie sollen diese vier Personen denn Zeugen sein? War es dann nicht besser, anstatt dieser, deren Namen wohl jedem israelitischen Kinde bekannt waren, andere Weiber — wenn einmal diese ganz überflüssigerweise dazu dienen sollten — namhaft zu machen, deren nur ganz beiläufig einmal in dem Alten Testamente gedacht wird. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich die Behauptung aufstelle, dass bei allen Völkern die Neigung besteht, in den Stammbaum eines Geschlechtes, welches einen grossen Mann erzeugt hat, je weiter man denselben in die Vor-, in die Urzeit hinaufführt, Namen von Männern und Frauen einzurücken, welche irgendwie zu einer Berühmtheit gelangt sind. Man hofft dadurch nicht bloss den an und für sich trockenen Stammbaum interessant zu machen, sondern auch ein gutes Vorurteil für den Mann, auf welchen der Stammbaum ausläuft, zu erwecken, denn was der alte Horatius einmal sagt: *fortes creantur fortibus et bonis* ist ein allgemeiner Volksglaube. An diese Erscheinung erinnere ich, nicht in der Meinung, dass der Evangelist in diese Ahnenreihe hineingeworfen habe, was sich nicht mit Händen und Füssen dagegen sträubt, sondern in der Ueberzeugung, dass sein Fragen und Forschen nach dem menschlichen Ursprunge seines Herrn ihn diese Personen hatte finden lassen. Er hatte ermittelt — woher, geht uns jetzt noch nichts an —, dass diese vier Frauen Ahnfrauen Jesu Christi seien, und wollte seine Entdeckung, welche interessant genug ist, seinen Lesern nicht vorenthalten. Diese bekannten Namen gereichten seinem Stammbaum nicht bloss zum Schmucke, sondern erweckten auch ein lebhaftes Interesse. So Gelpke, Baumgarten-Crusius, Bleek, Ewald.

Phares, der Sohn Judas und der Thamar, erzeugte den Esrom, dieser den Aram, welcher in dem Buche Ruth 4, 19 und 1 Chron. 2, 9 verkürzt Ram heisst und nicht der älteste, sondern der mittlere Sohn Esroms (Hezrons) war (1 Chron. 4, 9). Arams (Rams) Sohn heisst Aminadab, Aminadabs Sohn Naasson, wofür Ruth 4, 20 und 1 Chron. 2, 10 geschrieben wird Nahesson, dieser war ein Fürst der Söhne Judas (Num. 1, 7. 2, 3. 1 Chron. 2, 10), Eliseba, seine leibliche Schwester, heiratete Aaron (Exod. 6, 23), aber das half ihm nichts, als Israel, welches in Sittim sass, mit den Töchtern Moabs hurte und sich an den Baal Peor hängte, ward er mit den andern Stammeshäuptern für Jehova vor die Sonne aufgehängt. (Num. 25, 1 ff. — ich bemerke nur noch, dass dort kein Haupt mit Namen genannt wird.) Wenn man bedenkt, dass Hezron, der Sohn Perez, Gen. 46, 12 unter denen angegeben wird, welche mit Jakob nach Aegypten übersiedelten, und dass dieses Ezrons Urenkel Naasson bei dem Zuge in der Wüste Haupt des Stammes Juda ist, so

wird man zu der Vermutung gedrängt, dass hier mehrere Glieder aus der Ahnenreihe ausgefallen sind. Man hat (Glöckler, selbst Bengel ist nicht ganz abgeneigt) die hier und anderwärts zu Tage tretenden Lücken mehrfach so schliessen wollen, dass man eine sehr lange Lebensdauer und eine auch im Greisenalter noch nicht erschöpfte Zeugungskraft annahm; allein beides verstösst gegen ganz bestimmte Zeugnisse der heiligen Schrift. Jakob brachte es nach Gen. 47, 28 nur auf 147 Jahre und Moses bekennt in dem 90. Psalm, dass das Menschenleben 70, höchstens 80 Jahre währet: dementsprechend hatte sich auch die Zeugungskraft wesentlich ermässigt, und selbst Abraham hielt es nicht für gut möglich, dass er als Hundertjähriger noch Vater werde. Gen. 17, 17. Naasson erzeugte den Salmon, welcher Ruth 4, 20 und 1 Chron. 2, 11 Salma genannt wird; Salmon aber den Boes, welcher an den eben angeführten Stellen Boas heisst, und zwar ἐκ τῆς Παχάβ. Outhovius, Rosenmüller, Kühnöl, Gratz wollen, wie die ἡμέρας, von denen schon Theophylactus spricht, diese Rachab nicht als die anerkennen, welche in der Septuaginta Παάβ geschrieben wird und bekannt ist als die Hure, welche, in Jericho wohnhaft, die israelitischen Kundschafter versteckte (Jos. 2, 1 ff.) und mit allen, die in ihrem Hause waren, bei der Eroberung verschont, unter Israel wohnen blieb (ib. 6, 22 ff.). Man behauptet, dass dann Rachab als eine siebzig-, wenn nicht gar achtzigjährige dem Salmon Kinder geboren haben müsste. Allein diese Behauptung ist falsch. Salmons Vater war während des Wüstenzuges Stammeshaupt, wir können getrost voraussetzen, dass er bei dem Auszug aus Aegypten schon ein solches Alter erreicht hatte, dass er einen Sohn besass. Dieser Sohn wäre bei der Einnahme von Jericho mindestens 40 volle Jahre alt gewesen. Ueber Rachabs Alter wissen wir nichts, aber ihr Gewerbe nötigt doch, sie als eine jüngere Frauensperson sich zu denken. Beide, Mann und Frau, waren also in einem solchen Lebensalter, dass jederzeit die Ehe vollzogen werden konnte. Wir dürfen auf keinen Fall von dieser Rachab absehen. Die andere Schreibung des Namens verschlägt nicht, die neutestamentliche schliesst sich enger als die alexandrinische an das hebräische

רַחַב an. Dass sie einen Israeliten, und gar das Haupt eines Stammes

ehelichte, wird in dem Alten Testamente nirgends gesagt: dass es unglücklich ist, hat noch kein Mensch nachzuweisen versucht. Darauf lege ich keinen Wert, dass in der späteren Zeit um die Person dieser Hure ein gewisser Heiligenschein sich ausgiesst, sollen doch nicht weniger als acht Propheten von ihr entsprossen sein, wie die babylonische Gemara in Megillah 14, 2 uns berichtet, ja nach derselben Quelle nahm Josua, der grosse Heerführer des Volkes Israel, zum Dank die Rachab selbst zum Eheweibe, was übrigens auch Koheleth. R. 8, 10 und Kimchi in seinem Commentar zum Buche Josua versichern. Vgl. Lightfoot Horae hebr. ad h. l., denn die Verheiratung geschah ja in jenen Zeiten, da jedermann in Israel genau wusste, was für ein Leben dieses Weib bis dahin geführt hatte. Der Versuch, mit Hülfe der Etymologie die Hure Rachab in eine Gastwirtin Rachab zu verwandeln, ist den Ehrenrettern nicht gelungen. Es muss dabei verbleiben, dass ein Fürst in Israel eine

Hure ehelicht, der Artikel vor *Παράβ* bezeichnet sie ja noch ganz besonders als jene einem jeden Israeliten wohlbekannte. Der grosse Dienst, welchen sie den Kundschaftern erwiesen hatte, und der Glaube, welchen sie dem starken Gotte Israels entgegengebracht hatte, der seinem Volke das Land gegeben habe, verdiente alle Anerkennung, und zudem schwankte das Urtheil über ihr Gewerbe bei den Israeliten wohl noch sehr. Ewald vermutet, dass Matthäus aus irgend einem apokryphischen Buche diese Notiz entlehnt habe: aber er ist nicht im Stande gewesen, auch nur annähernd die Quelle zu erkunden. Nach Meyer schöpfte er aus einer damals ohne Zweifel gangbaren und als bekannt vorausgesetzten Tradition. Wir können nichts Bestimmtes aussagen. Es ist ganz sicher, dass die Juden auf die Genealogie sehr viel gaben, es bestanden nachweislich in Jerusalem Archive, aus welchen der Stammbaum eines Geschlechtes zu Josephus Zeiten ohne Mühe herzustellen war. Dieser, welcher (cf. vita § 1) sein Geschlecht *ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις* verzeichnet fand und nachweisen konnte, dass er von väterlicher Seite hohepriesterliches und von mütterlicher Seite königliches Blut in seinen Adern habe, erwähnt c. Ap. 1, 7, dass hinsichtlich der Priesterehen, mögen sie nun im heiligen Lande oder in der Fremde geschlossen werden, eine strenge Ahnenprobe auf Grund der in Jerusalem vorhandenen Urkunden stattfinde. Da aber Priester aus allen Stämmen heiraten durften, so mussten demnach auch die Ehe- und Geburtsdokumente der anderen Stämme und Geschlechter in jenen *ἀρχαίους* beruhen; hierdurch wird die Nachricht des Julianus Africanus (bei Eusebius h. e. 1, 7), dass Herodes der Grosse die jüdischen Geschlechtsregister verbrannt habe aus Aerger darüber, dass sein Vater Antipater von einem Hierodulen Herodes in Askalon abstamme — was übrigens eine Mythe ist, denn Antipater war nach Josephus ant. 14, 1. 3 wirklich ein Idumäer —, ganz entschieden zurückzuweisen sein. Sollen aber jene Archive zu Jerusalem, von welchen im Talmud übrigens auch vielfach die Rede ist, schon aus jenen Zeiten Nachrichten, gar Urkunden enthalten haben? Das ist kaum glaublich. Wir müssen uns also bescheiden. Salmon erzeugte nun mit der Rachab den Boes und Boes den Jobed, und zwar *ἐκ τῆς Πούθ*, Jobed den Jessai und Jessai den Daveid. Hier ist offenbar zwischen Salmon und Boes wieder eine Lücke, denn während Salmon ein Zeitgenosse — gerne gebe ich zu ein jüngerer — des Josua ist, erscheint sein Sohn, mit der Ruth vermählt, als der Urgrossvater des Königs David. Ist es möglich, dass so wenige Generationen diesen langen Zeitraum ausfüllen, selbst zugegeben, dass Jessai in sehr hohem Alter den David erst gezeugt habe, was Keil meint? Die Reihenfolge in Matthäus ist dieselbe als in dem Büchlein Ruth und 1 Chron. 2. Wir stehen nicht an, mit allen neueren Exegeten — selbst Keil erklärt sich ausdrücklich dafür — anzunehmen, dass hier etliche Zwischenglieder ausgefallen sind: wie viele, lässt sich nicht mehr bestimmen. Absichtlich hat unser Evangelist das nicht gethan, denn in den beiden alttestamentlichen Grundstellen fehlen schon die Verbindungsglieder. Wenn Meyer behauptet, dass der Artikel vor David, dem letzten Gliede dieser ersten Reihe, einen andern Sinn habe als bei den übrigen, so irrt er sich: wir wissen recht gut, dass der

Artikel vor einem Namen bedeuten kann der bekannte, der berühmte, da aber hier in jedem einzelnen Satze vor dem Namen des Sohnes der Artikel steht, so will derselbe, worauf de Wette und Keil mit Fug und Recht dringen, auch bei allen gleich verstanden sein. David wird noch besonders hervorgehoben durch den Zusatz τὸν βασιλέα. In David erreicht diese Linie ihren Höhepunkt. Wie Abraham, der an der Spitze dieser ersten Reihe steht, das Haupt des ganzen Volkes ist, insofern es aus seinem Samen hervorgegangen ist, so ist dieser Abrahams Nachkomme, David, auch wieder das Haupt des in so viele Stämme, Geschlechter, Häuser und Familien aus einander gegangenen Volkes, insofern er unter seinem Scepter dasselbe vereint hat.

Eine zweite Reihe beginnt: es ist eine Reihe von lauter Königen, aber diese Königsreihe schliesst auch mit dieser zweiten Reihe ab. Das Geschlecht, welchem Jesus Christus dem Fleische nach zugehört, hält sich nicht allzu lange auf dem Gipfel, den es unter David erklimmen hatte, es schlägt den Weg nach unten ein und wandert schliesslich, seines Königsthrones beraubt, in die Fremde. Δαυείδ (ὁ βασιλεύς liest der textus receptus, welcher auf den Codex des Ephraim und auf eine Pariser Handschrift sich berufen kann; da aber der Sinaiticus, Vaticanus und andere mehr das Prädikat nicht kennen, so streicht man es besser) δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρόου. Der Genitiv drückt überhaupt nur eine Zugehörigkeit, ein Verhältnis aus, welcher Art dieses ist, bleibt ganz in der Schweben. Meistens bezeichnet er in den Verbindungen von Personen das kindliche Verhältnis, vielfach aber auch das eheliche, öfters auch das freundschaftliche, ich erinnere nur an Eusebius Pamphili. Wie es hier verstanden werden muss, brauchte einem Israeliten nicht erst gesagt zu werden; Davids Lebensgeschichte war zu gut bekannt. Solomons Sohn war Roboam, wie auch die Septuaginta für Rehabeam schreibt, unter ihm erfolgte bekanntlich die Teilung des Reiches. Aber sein Geschlecht erhielt sich auf dem Stuhle Davids: er zeugte den Abia, dieser den Asaph, denn Ἀσάφ ist auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis und anderer Codices statt des recipierten Ἀσά zu lesen. Wir können nicht angeben, warum Matthäus diesen König, welcher im Alten Testamente ausschliesslich

Αἰϋϋ und in der Septuaginta ebenso durchgängig Ἀσά genannt wird, so umgeschrieben hat. Asaph erzeugte den Josaphat, Josaphat den Joram, Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὁζείαν. Dies ist nicht richtig, wenn man ἐγέννησεν ganz in dem Sinne nimmt, wie in den vorhergehenden Sätzen. Wir können diese Königsreihe ganz genau kontrollieren: die Bücher der Könige und der Chronika bieten uns dazu die notwendigen Hilfsmittel. Joram erzeugte, so erfahren wir aus jenen durchaus zuverlässigen Schriften, den Ahasja (vgl. 2 Kön. 8, 24. 1 Chron. 3, 11), Ahasja den Joas (2 Kön. 11, 2. 1 Chron. 3, 11) und Joas den Amazia (2 Kön. 14, 1. 1 Chron. 3, 12), welcher den Asarja, den Vater Jothams, zeugte (2 Kön. 15, 1. 1 Chron. 3, 12). Dieser Asarja erscheint 2 Kön. 15, 30 u. 32 unter dem Namen Usia, wofür die Septuaginta und Josephus regelmässig wie Matthäus hier Ὁζείας sagen. Wir sehen, drei Könige, Ahasja, Joas und

Amazia werden übersprungen. Die Einen sagen, es ist zufällig, die Andern aber, es ist absichtlich geschehen. Wetstein, Paulus, Fritzsche, de Wette, Ewald u. a. erinnern sich, dass in der Septuaginta Ahasja constant 'Οχοζίας genannt wird, und behaupten, der Verfasser dieses Stammbaumes sei durch die Aehnlichkeit der Namen 'Οχοζίας und 'Οζείας getäuscht worden und habe jene drei Mittelglieder ohne Wissen und Willen ausgelassen. Allein zwei Unglaublichkeiten werden uns da zugemutet. Der Evangelist, welcher für Juden in aramäischer Sprache schrieb, soll die griechische Uebersetzung des Alten Testaments vor sich liegen gehabt haben? Der Verfertiger dieser Genealogie soll so leichtfertig zu Werke gegangen sein, dass er in dem Buche der Chronik, denn dasselbe bot ihm die ganze Ahnenreihe ohne jegliche Zwischenbemerkung, einen Vers und mehr übersah? Der auctor, dem Hilarius und Hieronymus schon vorgeleuchtet hatten, behauptet, Matthäus habe diese drei Namen absichtlich ausgelassen: *iuste usque ad tres generationes ex eo (Joram) sanctus spiritus per Matthaeum praecepit de numero regum tollere de immundo et maledicto semine natos, in generationibus Christi spernens connumerare. Joram autem, ex semine Achab et Jezabel accipiens sibi uxorem Godoliam, genuit ex ea Ozochiam. Ozochias autem genuit Joam, Joas autem Amasiam, in quo completur generatio quarta seminis iniqui et maledicti* (nämlich des Achab). Beda, Maldonatus, Spanheim, Lightfoot, Ebrard, Lange, Riggenbach haben später diese Ansicht wieder vertreten. Wenn aber Matthäus die Könige hätte messen wollen nach ihrer theokratischen Legitimität und Legalität, so hätte er noch viele andere ausmerzen müssen. Bengel bemerkt schon ganz richtig: *neque illos ob impietatem omisit, nam alios quoque impios, v. gr. Jechoniam, eumque consideratissime, memoravit, vel etiam pios praetermisit. Ahas und Manasse sind gewiss nicht besser als die drei ausgelassenen gekrönten Häupter. Bengel meint, dass diese drei Könige einem jeden bekannt gewesen seien und deshalb hätten übergangen werden können. Tres illos Matthaeus, non quo ipse eos ignoraret, cuius peritiam totus contextus ostendit, sed quia omnibus notissimi erant, praetermisit.* Später weist er darauf hin, dass, wo der Weg nicht zu verfehlen sei, keine Wegweiser stünden. Allein er täuscht sich vollkommen: wenn die bekanntesten Männer aus der Ahnenreihe Jesu wegfallen sollten, so konnten weit eher nach David einige ausgelassen werden; nach dem consensus gentium sind nicht die ersten Könige, sondern die letzten die wenigst bekannten. Hieronymus motiviert die Auslassung übrigen noch mit den vierzehn Gliedern jeder Reihe: drei Tessaradekaden sollten gebildet werden, und zwar sollte die mittlere alle Könige in sich aufnehmen, da nun aber die Zahl derselben weit über 14 hinausging, so mussten es sich einige Majestäten schon gefallen lassen, mit Stillschweigen übergangen zu werden. Der Genealoge hatte keine freie und doch auch wieder eine freie Hand, drei und noch mehr mussten fallen, warum er gerade diese drei beseitigte, hat er uns nicht anvertraut und ist bis jetzt auch nicht ermittelt worden. So Kühnöl, Glöckler, de Wette, Meyer, Keil u. a. Allerdings hat ἐγέννησεν zu allermeist in diesem Stammbaum den Sinn, dass es die direkte Zeugung ausagt, allein wie in der Ueberschrift *νόος* so gemeint ist, dass

es nicht den direkten Sohn, sondern überhaupt den Nachkommen bezeichnet, so kann hier ohne Schwierigkeit *γεννᾶν* im weiteren Sinne genommen werden. Uebrigens sind Auslassungen von mehreren Gliedern in jüdischen Genealogien, wie der gutunterrichtete Surenhusius in seiner Schrift *βίβλος καταλλαγῆς* p. 97 und auch Lightfoot zu dieser Stelle ausgeführt haben, gar keine seltenen Vorkommnisse. Lightfoot verweist auf 1 Chron. 4, 1, wo Sobal als der fünfte Sohn Judas angegeben wird, ob schon er nach 2, 50 ein Sohn des bekannten Kaleb war, und auf Esra 7, 3, wo aus Esras Stammbaum, wenn wir den Esria mit dem Azarias 1 Chron. 6, 11 (LXX) und den Mareoth mit dem Mariel 1 Chron. 6, 7 für identisch halten, sechs Generationen gelöscht seien.

Ozeias (Usia) zeugte den Joatham, welchen wir kurzweg Jotham nennen, die Septuaginta schreibt aber wie Matthäus: das ist richtig, vgl. 2 Kön. 15, 32 und 1 Chron. 3, 12. Joathams Sohn war Achaz, das bestätigt auch 2 Kön. 15, 38 wie 1 Chron. 3, 13. Achaz erzeugte den Ezekias (Hiskia), vgl. 2 Kön. 16, 20, 1 Chron. 3, 13, Ezekias den Manasses (2 Kön. 20, 21, 1 Chron. 3, 13); Manasses den Amos (so statt des recipierten *Ἀμών* der Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis), die Septuaginta nennt ihn bald ebenso wie 2 Kön. 21, 19 u. 24, 1 Chron. 3, 14, bald aber auch dem hebräischen ganz conform *Ἀμών*; Amos den Joseias, wie der Sinaiticus, Vaticanus und Cantabrigiensis lesen, die Septuaginta sagt *Ἰωσία* (2 Kön. 21, 24, 1 Chron. 3, 14). Wenn nun Matthäus fortfährt: *Ἰωσειᾶς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος*, so stimmt das in keiner Weise mit dem, was die beiden alttestamentlichen Quellschriften überliefern. Auf Josias folgte sein Sohn Joahas (2 Kön. 23, 31), diesen entsetzte und deportierte Pharao Necho nach Aegypten, wo er starb, wie es scheint, ohne männliche Nachkommenschaft. Necho machte an seiner Statt den Eljakim, einen andern Sohn des Josia, zum König über das Reich Juda und bestimmte ihn, sich *Ἰωακίμ* zu nennen (2 Kön. 23, 34, 2 Chron. 36, 4). Dieser Jojakim, wie wir ihn für gewöhnlich heissen, erzeugte den *Ἰεχονίαν*, wie wir aus 2 Kön. 24, 6 und 1 Chron. 3, 16 erfahren. Von dem Grossvater wird also hier gleich auf den Enkel übergegangen. Epiphanius vermutet, dass ein flüchtiger Schreiber diesen Jojakim ausgelassen habe, selbst Calvin, ja noch Ewald erklären sich ebenso. Aber ein Abschreiber hat hier nicht seine Hand im Spiele, Porphyrius weiss schon, dass in allen Handschriften diese Lücke sich befindet, wie Hieronymus in seinem Vorworte zu Daniel berichtet, und diese Lücke lässt sich nicht durch die Interpolation, welche in einigen Handschriften richtig nach *Ἰωσειᾶς δὲ ἐγέννησεν* stattgefunden hat, indem man *τὸν Ἰωακίμ, Ἰωακίμ δὲ ἐγέννησεν* einschaltete, schliessen; der Evangelist hat schon den Joakim fortgelassen. Er spricht von drei Tessaradekaden in dem Stammbaume: offenbar endigt die zweite mit *ἐπὶ τῆς μετοικεσίας* und die dritte beginnt mit *μετὰ τὴν μετοικεσίαν*. Wird nun vor den Jechonias *ἐπὶ τῆς μετοικεσίας* noch ein Glied, nämlich Joakim, welcher dahin gehört, eingeschoben, so besteht die zweite Ahnenreihe nicht mehr aus 14, sondern aus 15 Gliedern. Ist Jojakim nun zufällig oder absichtlich übergangen? Glöckler, Meyer u. a. nehmen das erstere an. Die beiden Namen klangen so

ähnlich, dass man leicht eine Person hinter ihnen vermuten konnte. Man kann noch weiter gehen und mit Bleek darauf aufmerksam machen, dass an mehreren Stellen der Schrift (Jerem. 37, 1. 52, 31, Ez. 1, 2) der König Jechonias (Jojachin) auch *Ἰωακείμ* genannt wird. Meyer begründet seine Meinung noch dadurch, dass hier von Brüdern Jechonias die Rede ist, von welchen das Alte Testament nichts wisse, welches aber 1 Chron. 3, 16 drei Brüder des Jojakim mit Namen aufführt. Ich halte diesen Grund nicht für schlagend; er wäre es, wenn man den Nachweis zu liefern im Stande wäre, dass erstens das Alte Testament dem Jojakim (dem Vater Jechonias) allen weiteren Kindersegen abspricht und dass zweitens der Genealoge nirgends aus der Tradition schöpft. Ebrard stimmt für ein absichtliches Uebergehen des Jojakim, unter demselben sei das heilige Land unter fremde Botmässigkeit gekommen (2 Kön. 24, 1 ff.) und somit das theokratische Königsrecht erloschen. Allein dort wird V. 3 dies Nationalunglück nicht dem Jojakim zur Last gelegt, sondern ganz ausdrücklich dem Manasse; demnach hätte dieser aus der Liste der Könige gestrichen werden müssen, wenn es überhaupt des Verfassers Absicht wäre, auf diese versteckte Weise über jenen Königen zu Gericht zu sitzen. Wie ich bei der letzten Lücke die Absicht angenommen habe, nur eine Tessaradekade mit Königen zu füllen, so kann ich hier mit Bleek, Keil u. a. auch nur dieselbe Absicht erkennen. Warum aber gerade dieser Jojakim ausfällt, vermag ich wieder nicht zu verraten. Joseias soll den Jechonias gezeugt haben καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ. Josia erzeugte nach 1 Chron. 3, 15 wirklich ausser dem Erstgeborenen Johanan (welcher 2 Kön. 23, 31 und 2 Chron. 36, 1 Joahas heisst) noch den Jojakim, Zedekia und Sallum. 2 Chron. 36, 10 wird nun Zedekia, der letzte König über das Reich Juda, ganz bestimmt ein Bruder Jojachins (unsres Jechonias, eines Sohnes Jojakims) genannt, aber nach 2 Kön. 24, 17 war Zedekia, welchen der König von Babel an Jojachins (Jechonias) Stelle zum Könige einsetzte, der Oheim seines Vorgängers, womit Jerem. 37, 1 stimmt. 1 Chron. 3, 15 u. 16 entwirrt nicht dieses Knäuel von verschiedenen Nachrichten, sondern vermehrt sie nur noch, denn V. 15 hören wir, dass Jojakim einen Bruder Namens Zedekia hatte, und V. 16, dass dieses Jojakims Sohn Jechonias einen Sohn Namens Zedekia erzeugte. Wir dürfen, wie auch Bleek erklärt, diese verschiedenen Zedekias nicht kurzer Hand zusammenwerfen. Auf keinen Fall kann der König Zedekia zu gleicher Zeit der Bruder und der Oheim seines Vorgängers gewesen sein; muss deshalb aber die Existenz eines Bruders und eines Onkels des Königs Jechonias (Jojachin) mit Namen Zedekia in Frage gestellt werden? Kann der Irrtum nicht darin liegen, dass man nicht genau wusste, wer von diesen beiden ihm auf den Thron nachfolgte? Hat der Genealoge vorher berichtet, dass Salmon die Rachab gehehlicht habe, ohne dass er dies mit einer Schriftstelle hatte belegen können, und hat er in der letzten Tessaradekade, wenn nicht auf Grund von Dokumenten, auf Grund der Familienüberlieferung gearbeitet, so unterliegt es nach meinem Dafürhalten keinem Bedenken, trotzdem dass die Schrift im günstigsten Falle nur von einem Bruder unsres Jechonias (Jojachin) weiss, ihm ausser diesem einen noch

mehrere zuzuerkennen. Wie ich unter diesen ἀδελφοί nicht Oheime, was Olshausen will, noch Vettern, was Keil vorschlägt, noch endlich Volksgenossen, was Ebrard hinwirft, verstehen kann, denn in einer Genealogie müssen die Ausdrücke, wenn nicht die zwingendsten Gründe vorliegen, in ihrer ursprünglichen Bedeutung belassen werden, vornehmlich wenn sie schon einmal buchstäblich gebraucht wurden, was hier der Fall ist, vgl. V. 2, so kann ich mich auch dazu nicht entschliessen, diesen Zusatz καὶ τοὺς ἀδελφούς αὐτοῦ mit Fritzsche als unecht hinauszustossen oder mit Kühnöl an Σαλαθιήλ anzufügen. Die Handschriften schwanken hier nicht: wir müssen die Brüder an dem Orte dulden, wo sie stehen. Josias zeugte aber den Jechonias und seine Brüder ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος. Μετοικεσία ist nicht gerade klassisch, die Septuaginta aber kennt es schon, und zwar in doppeltem Sinne, entweder bedeutet es die Verpflanzung, Wegführung in ein fremdes Land wie 1 Chron. 5, 22 oder die Gesamtheit der Deportierten wie 2 Kön. 24, 16. Hier versteht sich die erstere Bedeutung von selbst, der bei μετοικεσίας stehende Genetiv könnte allerdings als einer proprietatis gefasst werden, also die babylonische Gefangenschaft, allein mit Recht fassen ihn Winer 169, Fritzsche, Meyer, Bleek u. a. als einen, der nur eine äussere, räumliche Beziehung angiebt, analog mit ὁδὸς ἐθνῶν = Weg zu den Heiden (Matth. 10, 5), ἡ ὁδὸς τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς Gen. 3, 24, was ja gut griechisch ist, vgl. γῆς πατρῴας νόστος Eurip. Iph. T. 1066 und ἄστεως ὁδός Phoen. 849. Meyer verwirft die in alten Zeiten schon übliche Fassung der Präposition ἐπὶ, sie soll nicht mit Euthymius zu umschreiben sein πλησίον τοῦ καιροῦ τῆς μετοικεσίας, sondern während bedeuten, allein Männer wie Fritzsche, Winer S. 336, Bleek, die es wahrlich mit den Präpositionen nicht leicht zu nehmen pflegen, stimmen den alten Vätern, Erasmus, Luther, Calvin, Beza vollkommen bei: ἐπὶ kann hier schlechterdings nicht während, sondern nur um die Zeit bedeuten. Hat denn Joseias während des babylonischen Exiles, während der Zeit bestimmter zu reden, da das Volk in die Gefangenschaft abgeführt wurde, den Jechonias und seine Brüder gezeugt? Joseias ward zu seinen Vätern gesammelt, ehe die erste Deportation geschah; die erste fand erst bei Lebzeiten seines Enkels und dritten Nachfolgers, unsres Jechonias, statt. Mit diesem angeblichen Sohn des Joseias, in Wirklichkeit seinem Enkel, dem Jechonias, und seinen Brüdern, schliesst die zweite Tessaradekade. Das Geschlecht, welches unter David zu den höchsten Ehren sich aufgeschwungen hatte, versinkt in das grösste Elend, wird nicht bloss entthront, sondern sogar herausgerissen aus dem Land seiner Väter und in einen fremden Boden verpflanzt. Keil meint, dass hier der Brüder des Jechonias gedacht sei, um anzudeuten, dass mit denselben das ganze königliche Geschlecht nach Babel fortgeschleppt worden sei: aber das Alte Testament berichtet das nicht. Die Mutter, die Weiber des Königs, die Häuptlinge und alle Vornehmen des Landes wurden weggeführt (2 Kön. 24, 15), von Brüdern schweigt die Geschichte.

Während die erste und zweite Tessaradekade dieser Stammtafel aus dem Alten Testamente sich gewinnen lässt, sind die Glieder der Schlussreihe auch nicht einmal aus apokryphischen Schriften zu erheben,

nur Salathiel und Zorobabel lassen sich aufweisen. Dass mit den Worten *μετὰ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος* eine neue Ahnenreihe beginnt, unterliegt keinem Zweifel: Keil hat vollkommen recht, so deutlich wie nur irgend möglich wird durch die Zeitbestimmungen *ἐπὶ τῆς μετοικεσίας* und *μετὰ τὴν μετοικεσίαν* die Grenzscheide zwischen der zweiten und dritten Reihe der Geschlechter gesetzt. Es will aber dies *μετὰ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος* nicht mit Krebs, Kypke u. a. so verstanden sein, als sage es aus, nachdem das babylonische Exil sein Ende erreicht hatte, sondern nur angeben, dass, nachdem die Ueberführung Jechonias geschehen war, das, was nun folgt, stattfand. Jechonias zeugte also als ein entthronter Deportierter, gefangener König, den Salathiel. Die Gefangenschaft ist ja nicht als eine Haft im Kerker, in einer Isolierzelle zu denken, sondern bestand lediglich in einer Internierung und sorgfältigen polizeilichen Ueberwachung, so dass diese Zeugung nicht erst, nachdem der babylonische König Evil-Merodach im siebenunddreissigsten Jahre der Gefangenschaft das Haupt des Jechonias aus dem Gefängnis erhoben hatte (2 Kön. 25, 27 ff.), erfolgen konnte. Salathiel, welcher 1 Chron. 3. 17 unter dem Namen Sealthiel als der Sohn des gefangenen Jechonias auch aufgeführt wird, erzeugte den Zorobabel, wie die Septuaginta auch den Serubabel nennt, den Anführer und Fürsten derjenigen Juden, welche zuerst aus dem Lande der Fremde mit königlicher Erlaubnis in das Land ihrer Väter heimkehrten. Schwierigkeit aber macht, dass nach der Geschlechtstafel 1 Chron. 3, 18 u. 19 Zorobabel (Serubabel) nicht der Sohn Salathiels (Sealathiels), sondern des Phedaja, eines Bruders des Salathiel, gewesen ist. Wenn Matthäus von dem Alten Testament hier abweicht, so kann das allerdings seinen Grund darin haben, dass ihm eine andere glaubwürdige Ueberlieferung vorlag, was z. B. Winer für möglich hält, aber das hauptsächlich gegen sich hat, dass der Evangelist, welcher wünscht, dass die Leser seines Evangeliums fortwährend das Alte Testament zur Hand haben, nicht gut die alttestamentliche Tradition hintenansetzen durfte; aber auch darin, dass dieser Zorobabel wirklich zwei Väter hatte. Bei den Kindern Israel ist ja das leicht möglich vermöge des Instituts der sogenannten Leviratsehe, nach welchem der Bruder verpflichtet ist, das Weib seines verstorbenen Bruders zu heiraten, wenn derselbe mit ihr keinen Erben und Stammhalter erzeugt hatte, um ihm einen Samen zu erwecken. Der erste Sohn, welcher einer solchen Leviratsehe entspross, war der gesetzliche Sohn des verstorbenen Bruders seines leiblichen Vaters. Selbst Fritzsche nimmt keinen Anstand, die Differenz zwischen der Chronik und dem Evangelisten auf diese Weise zu beseitigen. Nach dem Tode des Salathiel heiratete dessen Bruder Phedaja die Witwe, welche ihrem ersten Manne keinen Sohn geboren hatte: und während die Chronik den natürlichen Vater Zorobabels (Serubabels) nennt, nennt Matthäus wie Esra 3, 2. 5, 2, Nehem. 12, 1, Hagg. 1, 1. 12. 14. 2, 1 seinen gesetzlichen Vater. Zorobabel (Serubabel) zeugte nach 1 Chr. 3, 19 f. Mesulam, Hananja und Selomith, ihre Schwester, Hasuba, Ohel, Berechja, Hesadja und Jusab-Hesed, nach dieser Stammtafel aber den Abiud, welchen Keil ohne triftigen Grund aus einem Sohne in einen Enkel Zorobabels verwandelt; Abiud erzeugte den Eljakeim,

Eljakeim den Azor, Azor den Sadok, Sadok den Achem, Achem den Eliud, Eliud den Eleazar, Eleazar den Maththan, Maththan den Jakob, Jakob endlich den Joseph, τὸν ἄνδρα Μαρίας. Theophylactus, Grotius, Olshausen thun nicht wohl daran, dass sie ἀνὴρ = νυμφίος fassen. Wer wollte leugnen, dass ἀνὴρ vielfach proleptisch steht und den bezeichnet, welcher später Ehemann wird, aber hier ist diese Bemerkung am falschen Orte angebracht. Als der Genealog diesen Stammbaum fertigte, war erstens Joseph längst der Ehegemahl der Jungfrau Maria geworden und dann ist dieser Stammbaum ja nur dadurch der Stammbaum Jesu Christi, dass er vor dem Gesetz der legitime Sohn des Joseph ist. So mit Recht schon Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Meyer, Bleek, Keil u. a. Joseph, das letzte Glied dieser Kette, welche so tief in die Dunkelheit und Niedrigkeit hinabreicht, dass der Evangelist, welcher, wie wir gesehen haben, den Stammbaum gern schmückt mit diesem und jenem Vermerk, von einer beträchtlichen Anzahl von Gliedern nichts weiter als den Namen weiss, war der Ehemann der Maria, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. Welches Verhältnis zwischen Joseph und dem Sohne der Maria besteht, legt der Evangelist noch nicht klar; doch lässt er ahnen, dass es ein eigentümliches, von der gewöhnlichen Ordnung abweichendes ist. Warum sollte er, wenn Jesus, was die Juden vermeinten, der natürliche Sohn des Joseph war, nicht, in dem Context bleibend, kurz sagen: Ἰωσήφ δὲ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστὸν ἐκ τῆς Μαρίας? Gerade dadurch, dass er mit diesem Satze ganz aus der Gleichheit heraustritt, giebt er dem sinnigen Leser einen Wink, dass es hier nicht ist wie sonst, dass hier ein Geheimnis, welches er ja in den folgenden Versen gleich lüftet, verborgen ist. Das Kind, mit welchem der Stammbaum, der mit Abraham begonnen hat, abschliesst, ist das Kind, dessen Tag zu sehen Abraham sich freute (Joh. 8, 56), ist der Herr, von welchem David im Geiste sprach: Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn (Ps. 110, 1), Jesus ὁ λεγόμενος Χριστός. Der alte Storr irrt sich gründlich, wenn er ὁ λεγόμενος als eine Persiflage auf Jesus fasst. Der Stammbaum soll von einem ungläubigen Verwandten des Herrn nach dem Fleische herühren und dieser soll mit dem ὁ λεγόμενος sagen wollen, der sogenannte Christus, von dem die Thoren und Narren halten, er sei der Christus. Wie, ist Matthäus solch eine sancta simplicitas, dass er den Dolch, der nach dem Herzpunkt zielte, nicht wahrnahm? Er. Schmid, Olshausen u. a. greifen auf der andern Seite weit über das Ziel hinaus, wenn sie in diesen Worten: Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός, das entschiedene Glaubensbekenntnis finden: Dieser Jesus heisst und ist der Christ. Der Genealog berichtet ganz objektiv, dass dieser Sohn der Maria, mit Namen Jesus, genannt werde Christus, also ausser jenem ersten Namen Jesus noch den andern, Christus, führe. So Paulus, Kühnöl, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, de Wette, Meyer, Keil. Durch diesen Zusatz wird Jesus für das Erste nur von den Andern, welche denselben Namen tragen, unterschieden. Χριστός ist ein höchst bedeutsamer Zuname; nur auserwählte Leute in Israel wurden χριστός genannt, es geht diese Bezeichnung auf ein Amt, eine Würde. Zuerst wird in der Schrift erwähnt, dass die Priester zu ihrem Amte gesalbt wurden mit Oel, welches abbilden sollte,

dass sie nichts Unreines in sich hineinlassen, in sich herbergen durften, und sie so Gott weihte, vgl. Exod. 28, 41. 29, 7. 40, 15. Lev. 4, 3. 8, 10. Der Priester wird daher öfters durch das Prädikat *ὁ χριστός* ausgezeichnet, wie Lev. 4, 3. 5. 16. 6, 5. Ps. 105, 15. Die Könige erscheinen in der Theokratie als Gottes Stellvertreter, sie wurden demgemäss auch gesalbt, ich erinnere an Saul 1 Sam. 10, 1 ff., David 1 Sam. 16, 1 ff., Salomo 1 Kön. 1, 34 ff.; der König wird darum auch kurzweg *ὁ χριστός* genannt, vgl. 1 Sam. 24, 7 u. 11. Ps. 2, 2, ja das wird so weit ausgedehnt, dass auch ein solcher König, welchen Gott, wie den Cyrus, zu seinem Werkzeuge sich ausersehen hat, *ὁ χριστός* heisst, vgl. Jesaj. 45, 1 u. Dan. 9, 26. Schliesslich wurden auch Propheten, vgl. 1 Kön. 19, 16, gesalbt, wohl von der Zeit an, da es ordentliche Prophetenschulen gab und eine gewisse äussere Legitimation des Propheten beliebt wurde. Daniel 9, 25 wird der Verheissene, auf den das Volk wartet, *מָשִׁיחַ, ὁ Χριστός* genannt,

wohl in Bezug auf Ps. 2, 2, welcher schon frühe messianisch gedeutet wurde, seitdem ist es der beliebteste Amtsname dessen, der da kommen sollte. *Ὁ Χριστός* ist der von den Propheten verheissene, von Gott seinem Volke zugesandte Erlöser. Wo in den Evangelien Jesus der Christ genannt wird (die Ueberschriften derselben müssen ausgenommen werden, denn diese datieren aus einer Zeit, wo das Wort *ὁ Χριστός* schon zu einem Eigennamen geworden war), da ist damit dies und nichts Anderes ausgesagt, da ist das Bekenntnis, dass er der Trost Israels, der geweissagte Sohn Davids ist. „Der Amtsname *Χριστός* Jesu beigelegt,“ sagt Meyer sehr richtig, „ging bald in die Sprache der Christen in ein nomen proprium über, in welcher Gestalt es fast durchgängig in den Briefen und oft in der Apostelgeschichte erscheint mit oder ohne den Artikel nach der Natur der Eigennamen überhaupt.“

Der Genealoge überschaut schliesslich seinen Stammbaum und macht eine merkwürdige Wahrnehmung, welche er uns nicht vorenthält. Es ergibt sich nämlich, daher gebraucht er *οὖν* hier, dass *πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυεὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες καὶ ἀπὸ Δαυεὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες*. Nach Meyer soll aus dem *πᾶσαι αἱ γενεαὶ* erhellen, dass der Evangelist den Stammbaum vollständig zu haben meinte, mithin der erheblichen Auslassungen sich nicht bewusst war. Allein da die Reflexion desselben sich doch nur auf die Geschlechtstafel bezieht, welche er eben vorgelegt hat, so besagt *πᾶσαι αἱ γενεαὶ* nichts Anderes, als dass die Geschlechter, welche er aufführt, in den betreffenden Perioden sich immer auf vierzehn summieren, und kann schlechterdings nicht die Streitfrage endgültig entscheiden, ob der Verfertiger dieses Stammbaumes unwillkürlich oder absichtlich ein und das andere Glied ausgelassen hat. Drei Reihen bilden diese Geschlechter, diese Erzeugungen, welche von Abraham ihren Anfang nehmen, und diese drei Reihen werden nach ihrem Anfangs- und Endpunkte näher bestimmt. Die erste Reihe reicht von Abraham bis auf David, dieser muss notwendig mitgerechnet werden, weil sonst nicht die Zahl vierzehn resultiert. Hierüber sind alle Ausleger einig. Sie gehen aber sofort bei der Be-

stimmung über den Umfang der zweiten Reihe aus einander. Die alten Väter — Augustinus s. 51, 8, 12, Hilarius, Hieronymus, Chrysostomus und seine Nachtreter, Theophylactus und Euthymius — Luther, Calvin, Baumgarten-Crusius, Meyer, Keil, Wieseler, Hilgenfeld, Köstlin, Riggenbach u. a. fangen sie mit Salomo an, sie erstreckt sich dann bis auf Jechonias einschliesslich. Dagegen stellen Olearius, Bengel, Storr, Rosenmüller, Kühnöl, Olshausen, Fritzsche, de Wette, Strauss, Gelpke, Delitzsch, Bleek u. a. den David an die Spitze dieser zweiten Reihe, so dass er also die erste als vierzehnter schliesst und die zweite als erster eröffnet, mit Berufung darauf, dass es hier heisst *ὡς Δαυείδ* und dann wieder *ἀπὸ Δαυείδ*, allein wenn das richtig ist, so müsste auch Jechonias von ihnen zweimal gezählt werden, was sie fein bleiben lassen, sie schliessen mit dem Joseias ab, was aber schon um deswillen nicht statthaft ist, weil in der ersten Ahnenreihe nicht der zeugende Jessai der Schlussstein ist, sondern der gezeugte David. Hieronymus, Gusset, Wolf, Gratz und neuerdings wieder Ewald sehen ein, dass Salomo die zweite Reihe anheben muss, und schieben, da Jechonias nicht als letztes Glied der zweiten und als erstes der letzten Reihe erscheinen soll, aus eigenem Ermessen den Jojakim zwischen Joseias und Jechonias ein. Aber eingeschoben darf niemand werden, da niemand ausgelassen ist und der Genealoge auch ganz klar von vierzehn Gliedern dieser zweiten Reihe spricht. Die dritte Reihe ist sehr fraglich: man fragt nämlich nicht bloss, mit wem beginnt sie, sondern auch, mit wem endigt sie. Storr, Rosenmüller, Kühnöl, Olshausen, welche den David doppelt zählten, sind ganz consequent und zählen den Joseias auch doppelt: allein schon das ist unerlaubt, denn in dem Kataloge ist der Name dieses Königs nur einmal zu finden. Es ist ja wahr, dieser Joseias ist mehr wert als ein ganz Dutzend solcher Könige wie Manasse; aber der Genealoge wägt nicht auf der Wagschale des Heiligtums, sondern zählt ganz einfach. Doch weit bedenklicher ist es noch, den Joseph als letztes Glied dieser Ahnenreihe zu betrachten. Soll denn Josephs Stammbaum dargeboten werden? Der Evangelist will nach seiner ausdrücklichen Erklärung den Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Abrahams und Davids, vor uns entrollen, da versteht es sich von selbst, dass Jesus nicht ausserhalb dieser absteigenden Linie bleibt, sondern als letztes Glied ihm einverleibt wird. Ebrard, Krafft, Lange beginnen diese dritte Reihe, weil sie den Jechonias nicht zweimal zählen wollen, erst mit Salathiel, es verbleiben ihnen dann, wenn sie auch Jesum miteinrechnen, nur dreizehn Glieder: das vierzehnte gewinnen sie aus der Apposition *τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς*, Maria ist es! Wenn aber das die Meinung des Evangelisten gewesen wäre, so hätte er ganz analog auch die Thamar, Rachab, Ruth und Bathseba, welche er auch erwähnt, mitzählen müssen, und wenn hier etwa die Maria miteinbegriffen wird, weil Jesus von ihr auf eine ganz übernatürliche Weise geboren wurde, so begreift man nicht, warum der Evangelist nicht ihren, sondern Josephs Stammbaum liefert. Steht fest, dass Jesus mit in die Tafel, Maria aber mit nichten in dieselbe gehört, so müsste der Evangelist nicht zählen können, wenn er den Jechonias nicht als erstes Glied in dieser Reihe angesehen hätte. Die alten Väter

sind derselben Ansicht, denn sie drücken sich nur etwas ungeschickt aus, wenn sie sagen, dass die Zeit des Exils mitzähle: Luther, Calvin, Hug, Baumgarten-Crusius, Köstlin, Hilgenfeld, Riggenbach, Wieseler, Meyer, Keil u. a. schliessen sich an. Jechonias, der die zweite Reihe abschliesst, eröffnet diese dritte. Dies ist so unrecht nicht. Die Ueberführung des Volkes Israel ist die Grenzscheide der zweiten und dritten Periode, Jechonias, welcher diesseits und jenseits dieser Grenzscheide lebte, gehört der zweiten an als Gezeugter und der dritten als Zeugender, indem er, der in der zweiten mit seinen Brüdern gezeugt wurde, in der dritten erst zu zeugen anfing. Mit David liegt es anders, denn keine epochemachende Begebenheit fällt in sein Leben zwischen sein Gezeugtwerden und sein Zeugen als Grenzmarke hinein; wir sehen, die Väter hatten also nicht ganz unrecht, wenn sie die μετοικεσία mit ins Register aufnahmen.

Was will aber Matthäus mit seinen drei Reihen zu je 14 Gliedern? Michaelis, Eichhorn, Kühnöl, Fritzsche meinen, er wolle dem Gedächtnisse zu Hülfe kommen. Calvin weist das schon zurück: *est quidem istud verum, facilius memoriae haerere catalogum in tribus paribus numeris propositum: simul tamen constat, triplicem populi statum hic discrete notari, ex quo promissus fuerat Christus Abrahae usque ad tempus plenitudinis, quo patefactus in carne fuit. Quamvis enim usque ad Davidem tribus Judae honore reliquas excelleret, nullum tamen principatum tenuit. In Davide praeter spem omnium emersit regia maiestas, quae stetit usque ad Jechoniam. Ab eo tempore superfuit in tribu Juda aliqua dignitas et gubernatio, quae usque ad Messiae adventum erectas teneret piorum mentes.* Jedenfalls sollen diese Tassaradekaden nicht dem Gedächtnis zu Hülfe kommen: verlangt der Apostel von seinen Lesern etwa, dass sie diesen Stammbaum in ihr Gedächtnis einpflanzen? Man mute ihm doch einen solchen Unsinn nicht zu! Er fand, als er diese Genealogie aufstellte, es sehr auffällig, dass diese 42 Glieder sich in drei gleiche Gruppen scharten. Damit ist der Gedanke Luthers, der dem Origenes nachwandelt, und Gfrörers, der durch seine Beschäftigung mit Philo darauf gefallen ist, schon abzuweisen, dass diese 42 Geschlechter den 42 Lagerstätten auf dem Zuge durch die Wüste nachgebildet seien, denn nicht auf den 42 Gliedern, sondern auf den drei Reihen zu 14 Gliedern weilt das sinnende Auge des Evangelisten. Ausserdem ist das Volk mit der 42. Lagerstätte noch nicht jenseits des Jordans in dem Lande der Verheissung, sondern nur in der Breite Sittim im Lande der Moabiter: aber das 42. Glied dieser Reihe ist schon der Verheissene selbst. Surenhusius liess sich durch seine kabbalistischen Studien verleiten, den Evangelisten auch für einen Kabbalisten anzusehen, der in dem Namen David den Stein der Weisen gefunden hat. David ergiebt, wenn man die drei Consonanten, aus welchen er besteht, als Zahlzeichen fasst, die Zahl vierzehn, das ist richtig: aber der Genealoge beschäftigt sich nicht mit dem David, sondern mit Jesus Christus, und sollte er kabbalistische Tendenzen verfolgen, so hätte er wenigstens בן דָּוִד (Sohn Davids) seiner mystischen Rechnung und Betrachtung zu Grunde legen müssen. Matthäus, der alte Zöllner, ist kein kabbalistischer, ideenreicher Rechen-

künstler, sondern ein nüchterner, verständiger Mann, der allerdings zählen kann. Er wollte von Jesus Christus, dem Sohne Davids und Abrahams, den Stammbaum aufstellen, und als er die Geschlechter zwischen Abraham und David, dem Manne, welcher die Königskrone für diesen Stamm gewann, überrechnete, erhielt er die Zahl vierzehn und da er vierzehn Glieder weiter abwärts ging, gelangte er wieder an einen ebenso hochbedeutsamen Wendepunkt in der Geschichte des von Abraham sich ableitenden Hauses David. Mit dem vierzehnten Gliede erhielt dieses Haus die Königskrone, mit dem nächsten vierzehnten Gliede, dem achtundzwanzigsten Gliede der ganzen Kette verlor es dieselbe wieder, und wieder vierzehn Glieder abwärts, mit dem zweiundvierzigsten Gliede dieser Geschlechtsfolge, war wieder ein Wendepunkt in der Geschichte des Hauses David, ein Wendepunkt, wichtiger als alle früheren, denn jetzt, da zum dritten und letzten Male die Vierzehn voll wurde, war er in diese Welt hereingeboren, der Abrahams und Davids Sohn, in welchem diese Linie, welche in David schon einmal einen Höhepunkt erreicht hatte, zu ihrem Culminationspunkte für alle Zeit geführt wurde. Ein jeder, der dem Winke des Verfassers folgte, und die Bedeutung, welche die Zahl Vierzehn in dieser Geschlechtsreihe gewonnen hatte, bei sich erwog, musste ahnen, dass es mit diesem vierzehnten Gliede der letzten Reihe auch seine besondere Bewandtnis habe, und Grosses von ihm erwarten. Ich möchte über diesen, dass ich so sage, elementaren Gedanken nicht hinausgehen. Die Väter haben sich mit dieser allgemein gehaltenen Erwartung nicht begnügt. Chrysostomus vermutet, Matthäus wolle ausführen, dass Christus jetzt habe geboren werden müssen, weil alle Veranstaltungen Gottes, der Richter, Könige und Priester sandte, nicht zum Ziele geführt hatten. Er sagt: εἰς τορεῖς διεῖλε μερίδας τὰς γεννεὰς ἀπάσας, δεικνὺς, ὅτι οὐδὲ τῶν πολιτειῶν μεταβληθεῖσῶν ἐγένοντο βελτίους, ἀλλὰ καὶ ἀριστοκρατούμενοι καὶ βασιλεύοντες καὶ ὀλιγαρχούμενοι ἐν τοῖς αὐτοῖς ἦσαν κακοῖς. Die babylonische Gefangenschaft brachte der Evangelist noch besonders in Erinnerung, δηλῶν, ὅτι οὐδὲ ἐκεῖ κατελθόντες ἐγένοντο σωφρονέστεροι, ὥστε πάντοθεν ἀναγκαίαν φανῆναι τὴν αὐτοῦ παρουσίαν. Allein hier ist offenbar alles kühn hineingetragen. Der auctor ist glücklicher: *ab Abraham usque ad David fuerunt (sc. Judaei) sub iudicibus: a Davide usque ad transmigrationem sub regibus: a transmigratione usque ad Christum sub pontificibus. Hoc ergo vult demonstrare, quoniam sicut semper ter completis quatuordecim generationibus mutatus est hominum status, sic completis quatuordecim generationibus a transmigratione usque ad Christum, necesse est a Christo mutari similiter hominum statum, quod et factum est. Post Christum enim iam non sub iudicibus multis nec sub regibus multis nec sub pontificibus multis fuerunt: sed omnes generationes sub uno Christo et iudice et rege et pontifice factae sunt: quia trium illorum statuum solus habuit dignitatem.*

Matthäus ist aber nicht der einzige Evangelist, welcher einen Stammbaum Jesu Christi bringt, auch Lukas bietet einen solchen. Ich habe bei Besprechung des ersten von diesem ganz abgesehen, weil er von Jesus bis zurück auf David nur in zwei Namen mit jenem ersten zusammenstimmt. In der Periode von Abraham bis David hat Lukas,

wenn wir Arnei gleich Aram nehmen, alle Namen mit Matthäus gleich, nur schiebt er zwischen Arnei-Aram und Aminadab den Admein ein, hingegen gehen beide Genealogien von David an vollständig aus einander, indem Matthäus von David auf Salomo, den König, Lukas aber von David auf Natham übergeht. Es fragt sich, worin diese Differenz ihren Grund hat. Meyer, Keim u. a. behaupten, dass den Evangelisten verschiedene Ueberlieferungen über die Ahnen des Joseph zugegangen seien. Haben aber diese beiden zu gleicher Zeit geschrieben, musste nicht einer, und ich meine den Lukas, wissen, was der Andere geschrieben hatte? Ist es denkbar, dass dieser spätere Genealog dieses Schriftstück in sein Evangelium einrückte ohne irgend eine Bemerkung, wie sich seine so ganz andere Genealogie zu der des andern Evangelisten verhalte, wenn dieselbe auch die väterliche Linie entfaltete? Musste er sich nicht über die Abweichungen, welche auf den ersten Blick sich ergaben, erklären, wenn nicht die grösste Verwirrung entstehen sollte? Doch den Fall gesetzt, Lukas, der nach seiner Versicherung alles genau erforscht hat, habe von dem Stammbaume, wie ihn Matthäus seinem Evangelium einverleibt hat, nichts gewusst: ist es glaublich, dass zu gleicher Zeit zwei so grundverschiedene Stammbäume Jesu Christi in Umlauf waren? Wir wissen aus Josephus und dem Talmud, welchen Wert die Juden auf ihre Genealogien legten; wir müssen bekennen, zu den Zeiten, da Matthäus und Lukas schrieben, war es durchaus nicht schwierig, den Namen von Josephs Vater von wohlunterrichteten Personen zu erkunden; man erinnere sich nur jener Anverwandten Jesu Christi, welche nach Julius Africanus Mitteilung noch lange in Nazara und Kochaba lebten (Eusebius h. e. 1, 7) und nach Hegesippus ebenfalls bei Eusebius (h. e. 3, 20) erhaltener Notiz von dem Kaiser Domitianus selbst vernommen wurden. Nach meiner Ueberzeugung, welche Wieseler, Godet, Keil u. a. auch teilen, ist es unmöglich, dass über die Ahnenreihe Josephs zwei so verschiedene Genealogien existierten. Die Alten haben unstreitig bessere Wege eingeschlagen als diese neueren Theologen, um das Rätsel zu lösen. Augustinus ist de cons. ev. 2, 3, 5 u. 6 und s. 51, 17, 27 der Meinung, dass Joseph, der leibliche Sohn des Jakob, von Elei adoptiert worden sei: Matthäus würde darnach die Genealogie des Joseph nach der Zeugung, Lukas aber die nach der Adoption geben. Wetstein hat später sich ebenso ausgesprochen, auch Delitzsch, doch macht dieser aus einem Adoptivsohn einen Pflegesohn, welcher, in dem Hause des Elei mit dessen Tochter, der Maria, gemeinschaftlich aufgezogen, dieselbe lieb gewinnt und schliesslich ehelicht. Augustinus hat, was die Wenigsten zu wissen scheinen, seine Meinung selbst aufgegeben: bekanntlich übt er in seinen Retraktionen eine scharfe Selbstkritik über seine Schriften. Hier (2, 7) erklärt er offen, dass er seine frühere Ansicht fallen lasse, da er durch eine Schrift des Julius Africanus eines Besseren belehrt worden sei. Dieser erste Genealoge in der christlichen Kirche spricht sich nun in seinem Briefe an Miltiades dahin aus, dass Joseph in einer Levirats-ehe erzeugt worden sei und also einen gesetzlichen und einen natürlichen Vater habe, den natürlichen nenne Matthäus, den gesetzlichen Lukas. Ihm folgen ausser Augustinus in seiner späteren Periode, Theo-

phylactus, Euthymius, Beda, Erasmus, Calixt, Clericus, Hug u. a.; Ambrosius, Calvin, Grotius, Schleiermacher aber sagten dagegen, Matthäus führe den gesetzlichen, Lukas den natürlichen Vater auf. Für die natürliche Paternität würde bei Matthäus das *ἐγέννησεν* sich verwerten lassen, aber umgekehrt für die gesetzliche der Umstand, dass dies Evangelium für Juden und Judenchristen bestimmt ist, welche den legalen Vater für den einzig richtigen ansahen. Jedoch mit einer Leviratshe kommt man immer noch nicht zu dem erwünschten Ziele. Waren nämlich Jakob und Elei Brüder, so hatten sie einen gemeinsamen Vater, nun aber heisst nach Matthäus der Vater des Jakob nicht, wie der Vater des Elei bei Lukas, Maththath, sondern Maththan. Maththath und Maththan sind nicht dieselben Namen, zwei verschiedene Personen werden also damit bezeichnet: leibliche Brüder waren desshalb Jakob und Elei mit Nichten. Im günstigsten Falle hatten diese beiden Männer eine Mutter. Man kann sich des Gefühles nicht erwehren, dass hier ganz besonders glückliche Umstände obgewaltet haben müssen, wenn die Sache sich so verhalten soll, wie uns zu glauben zugemutet wird. Die Genealogien selbst enthalten auch nicht den geringsten Wink. Einfacher würde sich unstreitig alles ordnen, wenn man die Maria für eine Erbtochter aus dem Hause David halten dürfte. Joseph, welcher sie heimführte, hätte dann einen doppelten Stammbaum, seinen eigenen, von seinem leiblichen Vater her, und den seiner Ehefrau, der Maria, nach jüdischem Gesetze. Verwandt mussten dann allerdings Joseph und Maria sein, aber ihre beiderseitigen Väter mussten nicht Brüder, weder Voll- noch Stiefbrüder sein. G. J. Voss, Spanheim, Wieseler, Krafft, Riggenbach (auch Delitzsch lässt sich hier einfügen) nehmen dies an: Einige von ihnen berufen sich auf den alten Epiphanius, welcher adv. haer. 78, 7 erzählt, dass Joseph die Maria geehelicht habe *κλήρον εἰς τοῦτο ἀναγκασάντων*. Allein nach Thilo (Cod. apocr. N. T. p. 359) wird *κλήροι* besser nicht von dem Stammlos, von dem Los Landes, sondern von den Losen, welche man über etwas entscheiden lässt, verstanden. Maria ist als Erbtochter nirgends bezeugt, wohl aber dürfen wir erklären, dass sie als Tochter des Eli so gut als erwiesen ist. Lightfoot bringt zu Luk. 3, 23 folgende Stelle aus dem jerusalemischen Talmud Chagiga f. 77, 4 bei: *vidit Mariam, filiam Heli, in umbris. R. Lazar bar Josah dicit: suspensam per glandulas mammarum. R. Josah bar Haninah dicit: vectis portae Gehennae erat infixus eius auri*. Dass unter dieser Maria, der Tochter Elis, welche ein wütender Israelit in dem Reiche der Toten solche Qualen leiden sah im Traume, keine andere Person ist als die Mutter des Herrn, wird allgemein zugestanden. Verträgt sich aber diese Ansicht, dass Lukas den Stammbaum der Maria überliefert, welche Epiphanius, Luther, Lyser, Calvin, Spanheim, Surenhus, Lightfoot, Bengel, Heumann, Rosenmüller, Paulus, Kühnöl, Gratz, Arnoldi, Glöckler, Olshausen, Godet, Keil, Bisping, Huschke in seiner Schrift über den Census, Krabbe, Neander, Osiander, Lange, Riggenbach, Ebrard, Wieseler, Oosterzee, Auberlen, Weiss u. a. vertreten, mit dem Wortlaute bei Lukas, so ist sie auf jeden Fall allen andern, die etwa noch für den äussersten Notfall möglich sind, bei weitem vorzuziehen. Für das Erste ist der Text, soweit er uns hier angeht,

festzustellen: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὥσει ἐτῶν τριάκοντα, ὃν υἱός, ὃς ἐνομίζετο Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλεί, so liest Lachmann wie Tischendorf; der recipierte Text lautet: ὃν, ὃς ἐνομίζετο υἱός Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλεί. Der Sinaiticus, Vaticanus und Imp. Paris. No. 62 setzen υἱός vor ὃς ἐνομίζετο und von den grossen Zeugen hat die lectio recepta nur noch den Alexandrinus auf ihrer Seite. Alle guten Handschriften haben vor Ἰωσήφ keinen Artikel, er steht nur in zwei Handschriften H und Γ. Wir legen Wert darauf, dass vor Joseph der Artikel fehlt, welcher vor allen folgenden Eigennamen ohne jede Ausnahme steht, und meinen, dass dadurch Joseph von den folgenden Personen scharf unterschieden, offenbar von ihnen ausgemustert und gesondert werde. Ob wir nach ἐνομίζετο ein Komma setzen oder nicht, verschlägt nicht das Geringste, auf jeden Fall sollen und wollen die Worte υἱός, ὃς ἐνομίζετο Ἰωσήφ, nichts Anderes besagen, als dass Jesus für einen Sohn Josephs gehalten wurde, ohne es zu sein. Leute, welche nichts wussten, sahen ihn für einen eheleiblichen Sohn jenes Mannes an, der Evangelist und überhaupt ein jeder, welcher besser unterrichtet war, wusste es anders, wusste nämlich, dass er ganz und gar nicht der Sohn jenes Joseph sei. So und nicht anders kann ausgelegt werden — darin stimmen die Exegeten jetzt vollkommen überein, denn Lukas fängt ja nicht mit diesem Stammbaum sein Evangelium an, sondern hat in dem vorhergehenden Kapitel schon mehr als einmal ganz bestimmt gesagt, dass Jesus nicht von Joseph erzeugt, sondern von der Jungfrau Maria aus dem heiligen Geiste empfangen worden sei. Es sticht sich nur um die Fassung des τοῦ Ἡλεί, womit die Ahnenreihe beginnt. Geht dieses τοῦ Ἡλεί auf Ἰωσήφ, was als möglich nun und nimmermehr bestritten werden kann, oder knüpft es, indem ὃς ἐνομίζετο Ἰωσήφ als eine Zwischenbemerkung und mithin als ein Zwischensatz gefasst wird, an υἱός an und erklärt also, dass Jesus nicht ein Sohn Josephs, sondern ein Sohn Eleis sei. Was soll aber, wenn die Vaterschaft Josephs von vornherein verneint wird, eine Ahnenreihe dieses Mannes? Sie passt ja dann gar nicht auf Jesus, dieser steht ja ganz ausserhalb dieser Geschlechtsfolge. Man entgegne nicht, Matthäus bringt ja doch auch eine Genealogie des Herrn von Seiten seines sogenannten Vaters Joseph. Dort liegt aber die Sache wesentlich anders. Bei Juden gilt einmal der Grundsatz: *familia materna non est vocanda familia* (Juchasin f. 55, 2) und: *genus patris vocatur genus, genus matris non vocatur genus* (Bava bathra f. 110) und zum andern war nach der jüdischen Rechtsanschauung Jesus der vollberechtigte Sohn des Joseph, weil er von Josephs Ehefrau geboren worden war. Lukas schreibt für Heidenchristen, für diese war die davidische Abstammung Jesu durchaus kein Glaubensartikel und wenn sie es gewesen wäre, so hätte der Nachweis, dass Joseph aus der Familie Davids seinen Ursprung herleite, dem Herrn nichts helfen können, denn der Evangelist leugnet ja alles und jedes Recht des Joseph auf den Namen eines Vaters Jesu. Die Frage bleibt, wie Weiss, Godet und Keil schon vollständig klargelegt haben, ungelöst, wie der Evangelist mit einem Stammbaum sich abquälen konnte, der wohl auf Joseph, nie aber auf Jesus führte. Man hat gesagt, dass dieser Stammbaum, wenn er den Joseph als Vater Jesu ausschliesse,

den Elei als den Vater anführe; allein in der ungestümen Hast des Widerspruchs hat man ganz übersehen, dass diese Stammtafel nicht wie die bei Matthäus in dem Portale des Evangeliums angebracht ist. Elei als Vater Jesu ist eine reine Unmöglichkeit, denn Lukas hat die empfangende Maria als Jungfrau prädicirt (1, 27. 34) und die Kraft des Höchsten, den heiligen Gottesgeist als die schöpferische Ursache (1, 35) aufgedeckt. An einen irdischen Erzeuger, er heisse Joseph oder Elei, ist schlechterdings nicht zu denken. Die Uebersetzung: „welcher, während er galt als ein Sohn Josephs, ein Sohn des Elei war,“ ist grammatisch unanfechtbar. Wir müssen sie annehmen, und wenn Jesus weder des Joseph noch des Elei Sohn ist, so bleibt nichts übrig als ihn insofern, als er ein Menschenkind ist, mit Elei durch seine Mutter in Verbindung zu setzen. Er ist, wie der Evangelist ganz bestimmt berichtet hat, nicht eines Mannes, sondern einer Jungfrau Sohn, und ist er als Jungfernsohn der Sohn des Elei, so kann dieses nur der Fall sein, wenn Elei der Vater seiner Mutter ist; hiernach wäre *viós* nicht in dem engen Sinne von Sohn, sondern in dem weiteren von Enkel, Nachkomme zu nehmen. Dass *viós* so gebraucht wird, unterliegt keinem Zweifel; Lukas 19, 9 nennt Jesus den Zöllner Zachäus emphatisch einen *viós* Ἀβραάμ; aber dass in einer Geschlechtsfolge *viós* einmal so gemeint sei, wird für unstatthaft erklärt. Ich gestehe offen, dass es mir schwer ankommen würde, *viós* in dieser Kette das eine Mal so und das andere Mal so zu nehmen. Ist dies aber nötig? Lightfoot, Bengel, Bisping, Wieseler, Weiss antworten: nein; Godet und Keil schliessen sich Meyer an und antworten: ja. Meyer verweist auf Herodot 4, 157. 7, 204. 8, 131, wo in ganz gleicher Art die Glieder der Stammkette immer durch τοῦ fortgereiht seien: allein die erste Stelle ist ein falsches Citat, was Keil nicht hätte übersehen sollen, die beiden andern aber unterscheiden sich dadurch von unsrer Stelle, dass der Vater dessen, dessen Geschlecht entrollt werden soll, mit ὁ und folgendem Genetiv angegeben wird, worauf erst die einfachen τοῦ, τοῦ folgen. Eine zwingende Notwendigkeit, vor jedem τοῦ ein *vióv* zu ergänzen, ist weder von Meyer, noch irgend einem Commentator des Herodot aufgewiesen worden; die Auffassung, dass der Sohn des Erstgenannten auch der Sohn des Zweitgenannten ist, weil er eben jenes Erstgenannten Sohn ist und dieser ein Sohn des Zweitgenannten, ist grammatisch ebenso gut erlaubt. Ich ziehe deshalb die von Lightfoot empfohlene Uebersetzung vor, weil *viós* dann durch die Bank hindurch nichts weiter bedeutet als Nachkomme. Jesus, den man für einen Nachkommen des Joseph hielt, war ein Nachkomme von Elei und weiter hinauf von Maththat und noch etwas weiter hinauf von Levei; inwiefern er aber Eleis Nachkomme war, brauchte der Evangelist gar nicht mehr näher zu bestimmen, denn er hat in den beiden vorhergehenden Kapiteln dargelegt, dass Jesus nur durch seine Mutter mit dem Fleisch und Blute der Menschen zusammenhängt. Alle künstlichen Combinationen von Leviratsehe und Stiefbruderschaft sind nun überflüssig: auf das Einfachste lösen sich alle Schwierigkeiten bei dieser Anschauung, welche deshalb in unserer Zeit immer grösseren Beifall geerntet hat. Wir haben bei Lukas den mütterlichen Stammbaum des Herrn und sicher

hat dieser oder ein Anderer denselben nicht frei komponiert, sondern auf Grund von zuverlässigen, glaubwürdigen Nachrichten angefertigt. Ist derselbe nämlich rein ersonnen, so begreift man nicht, warum, da von Adam bis auf David bekannte Namen in dem Geschlechtsregister erscheinen, mit Davids Sohn Natham eine ausserordentlich grosse Menge von ganz unbekannten Namen — nur zwei erinnern an alttestamentliche Männer — zusammengehäuft wird. War Maria auch keine Erbtöchter, so musste, wenn man nur wusste, wie ihr Vater geheissen hatte, sehr leicht die Ahnenreihe von Jesu Grossvater nach dem Fleische zu ermitteln sein, denn die Geschlechtsbücher des Hauses David gehörten zu den höchsten genealogischen Schätzen des jüdischen Volkes zu jener Zeit; sollte ja doch ein Mann aus diesem Hause der Messias sein und war nirgends geweissagt, welcher Zweig dieses mehrfach getheilten Hauses dieses Lebensreis tragen sollte. Ich will nur noch daran erinnern, dass nach dem jerusalemischen Talmud Taanit 4 f. 68 von Hillel, dem etwas älteren Volksgenossen Christi, gerühmt wird, dass er nicht bloss väterlicherseits aus dem Stamme Levi entsprosst sei, sondern auch mütterlicherseits einem hochadligen Geschlechte angehöre, nämlich dem davidischen, und zwar der Linie, welche der Ehe Davids, nicht mit der Abitaal (Josephus, ant. 7, 1, 4), wie Wieseler in den neuen Beiträgen S. 138 angiebt, denn Saphatias heisst dieser Sohn, sondern mit einer ungenannten edeln Person (Jos. ant. 7, 3, 3) ihren Ursprung verdankt.

Matthäus giebt die Ahnenreihe Jesu Christi in absteigender Form, Lukas in aufsteigender: Godet vermutet, dass diese Verschiedenheit zum Teil mit der geistigen Eigentümlichkeit und mit der verschiedenen Stellung der Juden und Griechen zusammenhänge. Der Jude nämlich mit seiner synthetischen Geistesrichtung und dem Glauben an eine Offenbarung, steige ganz natürlich von der Ursache zur Wirkung herab: der Grieche aber, dessen Geistesart mehr analytisch sei und der nichts Anderes vor sich habe als die Thatsache, steige von der Wirkung zur Ursache auf. Die Sache liegt wohl einfacher so. Matthäus hatte den Herrn als den Sohn Davids und den Sohn Abrahams prädicirt, er liefert dazu in seinem Stammbaum den Nachweis, und da er die Sohnschaft Jesu und nicht die Vaterschaft Abrahams — in aller Strenge geredet — darstellen will, so schlägt er naturgemäss den Weg vom Vater auf den Sohn ein. Lukas hat diese Absicht nicht: er will nur, von dem universalistischen Standpunkte ausgehend, welchen sein Lehrmeister Paulus allewege vertritt, ausführen, dass der vermeintliche Josephssohn der ganzen Menschheit angehört. Er kann deshalb nicht von oben nach unten, nicht von dem einen Vater aller Menschen zu dem Vater des israelitischen Volkes, dann zu dem Vater des Stammes Juda, weiter zu dem Vater des Hauses David und endlich zu dem Vater der Linie Natham herabsteigen, denn so stellte er gerade die Zersplitterung des menschlichen Geschlechtes dar, sondern muss in seiner Genealogie klarlegen, wie diese einzelne Person, deren Leben er beschreiben will, ihren Ausgang nicht bloss aus der Linie Nathams, sondern aus dem Hause David genommen hat, und wie die Wurzeln dieses Hauses im Stamme Juda und weiterhin in dem Volke Abrahams liegen und wie dieser Abra-

ham mit dem gesamten Menschengeschlechte, weil sein Urahne der erste Mensch ist, von dessen Blute aller Menschen Geschlechter auf dem Erdboden wohnen (Act. 17, 26), in einem organischen Zusammenhange sich befindet. Elei (der Grossvater Jesu, weil der Vater seiner Mutter Maria), Maththat, Levei, Melchei, Jannai, Joseph, Mattathias, Amos, Naum, Eslei, Naggai, Maath, Mattathias, Semeein, Josech (man wolle aus diesem Josech keinen Joseph machen; wie Hupfeld zu Ps. 81, 6 ausgeführt hat,

ist Josech die gräcisierte Form von יֵהוֹשֻׁעַ und dieser Josech wird von

v. Hofmann, der Hupfeld zustimmt, für eine und dieselbe Person gehalten mit Jesaja, dem Sohne Hananjas, dem Enkel Serubabels, welcher 1 Chr. 3, 21 erwähnt wird), Joda, Joanan (dieser ist nach v. Hofmann der Hananja, der Sohn Serubabels, 1 Chron. 3, 19, es wäre dann in der Chronik das Mittelglied zwischen Josech und Hananja, der von Lukas hier eingeschaltete Joda, weggelassen worden), Resa, Zorobabel, Salathiel erscheinen für das Erste in dieser aufsteigenden Linie. Ein Zorobabel mit seinem Vater Salathiel kommt auch in dem Stammbaum bei Matthäus vor, und zwar wohl um dieselbe Zeit, aber nach Matthäus entstammte Salathiel dem Jechonias, nach Lukas aber dem Nerei. Es entsteht da die Frage, wie sich diese beiden Männer in den verschiedenen Genealogien zu einander verhalten. Daraus, dass diese beiden Namen in dem Alten Testamente nicht wiederkehren, sollte man doch nicht den Schluss ziehen, dass sie unter den Israeliten ganz ungebräuchlich gewesen seien: berechnet man, wie viele Tausende und aber Tausende zu einem Stamme nur gehörten und zählt man die Namen in den Geschichtsbüchern, so muss man gestehen, es ist eine Ausnahme, ein sehr seltener Fall, wenn einmal ein Israelite mit seinem Namen in der h. Schrift vorkommt. Die Theologen, welche beide Stammbäume die väterliche Geschlechtsfolge entwickeln lassen, helfen sich hier, wie bei Josephs Vater und Grossvater: Jechonias' Sohn Sealthiel (unser Salathiel) war nach v. Hofmann, der sich auf die Drohung bei dem Propheten Jeremia 22, 24, 30 beruft, kinderlos und adoptierte, damit die königliche Linie nicht aussterbe, den Zorobabel, den Sohn des nicht der königlichen, sondern der Nathanischen Linie angehörigen Pedaja. Ebrard und Keil greifen, den Alten folgend, wieder zu der sehr prekären Hilfe einer Leviratsehe und einer Erbtochter. Ich bin mit Spanheim, Surenhus, Paulus, Kühnöl, Olshausen, Osiander, Bleek, Wieseler der Meinung, dass der Zorobabel und Salathiel im Matthäus ganz andere Personen sind, als diese ebenso benannten beiden Ahnen der Maria. Die Namen der Männer, welche die Geschlechtsfolge zwischen Salathiel und Natham oder Nathan — beide Schreibungen haben gute Gewährsmänner — vermitteln, Nerei, Melchei, Addei, Kosam, Elmadam, Er, Jesus, Eliezer, Joreim, Maththath, Levei, Symeon, Juda, Joseph, Jonam, Eljakeim, Melea, Menna, Mattatha, sind uns nicht weiter bekannt. Ihr Stammvater Natham wird 2 Sam. 5, 14 und 1 Chron. 3, 5 unter den Söhnen genannt, welche dem Könige David in Jerusalem geboren worden sind: er scheint älter gewesen zu sein als Salomo, welcher später zur Krone gelangte. Dass Nathams Linie noch lange in Blüte stand, ersehen wir aus dem Propheten Sacharja, welcher 12, 12 spricht:

„Es klaget das Land, jegliches Geschlecht besonders: das Geschlecht des Hauses Davids besonders und ihre Weiber besonders; das Geschlecht des Hauses Nathans besonders und ihre Weiber besonders.“ Von David bis Abraham stimmen selbstverständlich beide Genealogien, da sie aus einer Quelle geschöpft sind, im wesentlichen überein. In beiden treten auf Jessai; Jobed; Boos; Salom bei Matthäus ist mit Sala bei Lukas identisch; Naasson; Aminadab; hier kommt nach Lukas Admein, welcher auch Admin, Adme, Almein geschrieben wird und nirgends im Alten Testamente zu finden ist, weshalb v. Hofmann hier einen sinnlosen Schreibfehler annimmt; Arnei ist der Aram bei Matthäus: Esrom; Phares; Juda; Jakob; Jsaak; Abraham. Ganz eigentümlich ist dem Lukas die von Abraham zu Adam hinführende Linie: die Namen sind entweder aus 1 Chron. 1, 1—27 oder aus der Genesis entnommen. Thara (Gen. 11, 26), Nachor (11, 23), Seruch (11, 22), Ragau (11, 20), Phalek (11, 18), Eber (11, 14), Sala (11, 12), Kainam (dies ist der einzige Namen, welcher in dem hebräischen Grundtexte fehlt, allein er muss ursprünglich darin gestanden haben, denn die Septuaginta giebt die Geschlechtsfolge genau so wie Lukas — in der Parallelstelle 1 Chron. 1, 24 fehlt in dem Urtext wie in der Septuaginta unser Kainam), Arphaxad (Gen. 11, 11), Sem (5, 32), Noe (5, 29), Lamech (5, 25), Mathusala (5, 21), Enoch (5, 18), Jaret (5, 15), Meleleel (5, 12), Kainam (5, 9), Enos (5, 6), Seth (5, 3), Adam (5, 1). Ueber Adam hinaus reicht aber diese Linie, wie sie mit dem Sohne Gottes endet, denn man vergesse nicht, dass der Evangelist diesen Stammbaum Jesu nach der Taufe einrückt, bei welcher die Stimme aus der Wolke über ihm gezeugt hat: *ὁ ἐγὼ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ἐδόξασα* (Luk. 3, 22), so beginnt sie, was auch v. Hofmann betont, nicht mit Adam, sondern mit Gott, von welchem Adam erst ins Leben gerufen wurde. Die gesamte Menschheit erscheint hiernach als ein Leib, der von Gott sein Dasein hat, als eine grosse Familie, deren Haupt der ist, der, mit der nicht ganz richtigen Uebersetzung Luthers zu reden, der rechte Vater ist. Ist in diese so beschaffene Menschheit Jesus Christus hineingeboren, so ist er notwendigerweise auch für die ganze Menschheit geboren. Luther hat diesen Gedanken schon sehr richtig erkannt. „Lukas will gleichsam Christum allen Völkern gemein machen,“ schreibt er, „deswegen führt er Kap. 3, 23—38 dessen Geschlecht bis auf Adam hinaus, welchem die erste Verheissung von Christo für alle Völker, und nicht allein für den Samen Abrahams geschehen ist. Gleichwie nun Matthäus beweisen will, dass Christus zu den Juden gekommen sei nach der Verheissung, welche dem Abraham und David geschehen: also will Lukas darthun, dass eben dieser Christus nicht allein für die Juden gehöre (wie sie wohl, durch Hass und Neid verblindet, denken), sondern auch selbst für Adam und seinen Samen d. i. für alle Völker der ganzen Welt.“ Dies scheint mir besser zu sein, als mit Meyer u. a. anzunehmen, dass Lukas hier die paulinische Idee von dem ersten und zweiten Adam genealogisch zur Anschauung habe bringen wollen, worauf Bengel mit den Worten (*genealogiam Lucas ab Adamo secundo ad primum ducit*) anzuspieren scheint, und Irenäus 3, 22, 3 (*propter hoc Lucas genealogiam, quae est a generatione domini nostri usque ad Adam 72 [?] generationes*

habere ostendit, finem coniungens initio et significans, quoniam ipse est, qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas et generationem hominum cum ipso Adam in semet ipso recapitulatus est) wirklich schon hingewiesen hat. Wohl steht Adam hier als der Mensch, von welchem alle Menschen abstammen, aber nirgends findet sich in der Genealogie ein Fingerweis darauf, dass die gesamte Menschheit in Christus wieder ein lebendiges, heilsames, heiliges Haupt empfangen soll. Bengel meint, die Rückführung des Stammbaumes auf Gott sei geschehen wegen der übernatürlichen Weise, wie Adam und Jesus in diese Welt eintreten. *Hanc clausulam*, bemerkte er zu τοῦ θεοῦ, *sapienter addit Lucas. Adam, primus homo. Is non erat a se ipso, neque a patre et matre: sed a Deo, non solum, ut filii Adam, sed modo plane singulari. Nam quicquid filii Adam, ex beneficio creatoris, parentibus debent, id ipse Adam a Deo accepit. Ideo non in Adam subsistit Lucas, sed summum illud addit, Dei. Atque hic demum est terminus, quo nullus est ulterior. — Plane factura Dei erat homo, non solum ut omnes creaturae, sed modo proprio Gen. 1, 26. Si recensio desisset in Adam, abrupta esset, non terminata. Nunc ab Jesu Christo ad Deum ducitur. Pulcre cum ortu Adami ex Deo confertur ortus Jesu ex Maria: ad utrumque similitudine aliqua accedit, sed longe utrumque exsuperat ortus Jesu ex Deo, mediatius quodammodo per patres, sed multo magis immediatus, ut est Dei filius. Ex Deo per Christum sunt omnia: omnia reducuntur per Christum ad Deum.* Aber auf diesen Punkt lenkte der Evangelist am ganz verkehrten Orte unsere Gedanken; von der übernatürlichen Geburt des Herrn hat er in den beiden ersten Kapiteln zur Genüge gehandelt: in diesem dritten hat er von Johannes des Täufers Auftreten in der Wüste und von der Taufe Jesu durch Johannes erzählt. Zu etwas Anderem ist er fortgeschritten. Die öffentliche Wirksamkeit des Herrn, welche durch Johannes vorbereitet ist und zu welcher er durch die Taufe seine Weihe empfangen hat, beginnt jetzt: der Stammbaum Jesu, an diesem Orte in das Evangelium eingestellt, kann ihm nur gelten als der an die Öffentlichkeit heraustretenden Person, und so empfiehlt sich am meisten der Gedanke, welchen Luther hier schon gefunden hat, dass dieser Jesus für alle, die von Adam abstammen, für alle Völker auf der weiten Erde in diese Welt gekommen ist und für sie sein Heilswerk in Angriff nimmt.

Matthäus zerlegt den Stammbaum in drei Reihen zu 14 Gliedern: man hat frühe schon — Basilius der Grosse ist wohl der Anfänger — die Genealogie bei Lukas auch in 11 Cyklen zu 7 Gliedern geteilt. Wenn man, wie Gregor Nyssen zu Gen. 1, 26, Jesus und seine Mutter mitzählt, so wäre Jannai der siebente, Maath der vierzehnte, Zorobabel der einundzwanzigste, Er der achtundzwanzigste, Juda der fünfunddreissigste, Natham der zweiundvierzigste, Aminadab der neunundvierzigste, Isaak der sechsundfünfzigste, Eber der dreiundsechzigste, Methusala der siebzigste und Adam der siebenundsiebzigste in dieser Kette. Allein hier sind diese Personen, welche an den bedeutenden Stellen stehen, nicht gerade die bedeutendsten aus dieser Ahnenreihe. Man hilft sich dann so, dass man mehrere solche Heptaden zusammenschmilzt: drei führten von Jesus bis Zorobabel, dem babylonischen Exile, die nächsten drei

von Zorobabel bis zu Natham, von welchem die davidische Linie, der Maria angehört, fortgepflanzt wurde, drei weitere (Gen. 10, 21) auf Eber, der dem Volke der Hebräer den Namen gab, und die zwei letzten zu Adam, dem Vater aller Menschen. Weiss zählt von Adam rückwärts und erhält drei Heptaden von Adam bis Abraham, zwei von Abraham bis David, drei bis Salathiel und wieder drei bis Jesus; doch empfiehlt sich diese Zählung, obschon sie auf Knotenpunkten in der Geschichte dieser Linie ausruht, darum nicht, dass sie nicht von dem Punkte, da die Linie beginnt, ihren Anfang nimmt. Augustinus de cons. ev. 2, 4, 11 hebt mit Joseph an und zieht Gott mit herein, allein Jesus, dessen Stamm- baum entrollt werden soll, darf auf keinen Fall übergangen werden. Ich gebe diese mystische Zählung ganz Preis, denn Augustinus hat so un- recht nicht, dass er Gott mit in die Rechnung hineinzieht, steht er auch im Vergleich zu allen andern Gliedern in dieser Ahnenreihe in einem ganz eigenartigen Verhältnisse zu dem, dessen Existenz auf ihn un- mittelbar zurückgeführt wird, so steht er doch insofern mit ihnen in ganz gleicher Linie, dass Adam ihm das Leben verdankt, so wie alle andern, die hier genannt werden, dem, dessen Name sofort nach ihrem folgt. Wir würden auf diese Weise 78 Glieder gewinnen und diese Zahl sperrt sich gegen jede geistliche Deutung. Es ist wohl auch nicht an- zunehmen, dass Lukas und Theophilus, diese beiden Heidenchristen, sich vordem mit dem Geheimnisse der Zahlen, welches vornehmlich in Ale- xandrien gepflegt wurde, vertraut gemacht hatten: hat der Evangelist aus einem solchen, mysteriösen Studien ergebnen Kreise diese Genealogie erhalten, so hat er, da er für diese Dinge kein Verständnis hatte, was ihm nur zum Lobe gereicht, durch seine Uebersetzung derselben die heiligen Kreise in Verwirrung gebracht.

8. Christi Geburt und Beschneidung.

Luk. 2, 1—21.

Es begab sich aber zu der Zeit, dass ein Gebot von dem Kaiser Augustus aus- ging, dass alle Welt geschätzt würde. (2) Diese Schätzung war die erste, da Cyrenius Landpfleger von Syrien war. (3) Und alle gingen, dass sie sich schätzen liessen, ein jeglicher in seine Stadt. (4) Da ging hinauf auch Joseph aus Galiläa aus der Stadt Nazareth nach Judäa nach der Stadt Davids, die da heisst Bethlehem, darum, dass er von dem Hause und Geschlechte Davids war, (5) auf dass er sich schätzen liesse mit Maria, seinem vertrauten Weibe, welche schwanger war. (6) Es geschah aber, als sie daselbst waren, ward die Zeit erfüllet, dass sie gebären sollte, (7) und sie gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge. (8) Und es waren Hirten in derselbigen Gegend auf dem Felde, die wachten des Nachts bei ihrer Herde. (9) Und ein Engel des Herrn trat zu ihnen und die Klarheit des Herrn leuchtete um sie und sie fürch- teten sich sehr. (10) Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht; siehe, ich verkündige euch grosse Freude, die allem Volk widerfahren wird, (11) denn euch ist heute ein Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr in der Stadt Davids. (12) Und das habt zum Zeichen: ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt in einer Krippe. (13) Und alsbald war da bei dem Engel eine Menge der himmlischen Heerscharen, die

lobten Gott und sprachen: (14) Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede bei den Menschen des Wohlgefallens. (15) Und es geschah, da die Engel von ihnen gen Himmel fuhren, sprachen die Menschen, die Hirten, unter einander: Lasst uns nun hingehen gen Bethlehem und die Geschichte sehen, die da geschehen ist, die uns der Herr kund gethan hat. (16) Und sie kamen eilend und fanden Maria und Joseph und das Kind, in der Krippe liegend. (17) Da sie es aber gesehen hatten, breiteten sie das Wort aus, das zu ihnen von diesem Kinde gesagt war. (18) Und alle, die es hörten, verwunderten sich über das, was die Hirten ihnen erzählten. (19) Maria aber behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen. (20) Und die Hirten kehrten wieder um, priesen und lobten Gott um alles, was sie gehört und gesehen hatten, wie denn zu ihnen gesagt war. (21) Und da acht Tage voll wurden, dass er beschnitten würde, da ward sein Name Jesus genannt, welcher genannt war von dem Engel, ehe denn er im Mutterleibe empfangen ward.

In den engsten Zusammenhang mit zwei Ereignissen bringt der Evangelist die Geburt Jesu, wenn er seine Erzählung mit den Worten beginnt: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην: nämlich mit einem heilsökonomischen und einem welthistorischen. Das δὲ nämlich deutet zurück auf die Geburt Johannes des Täufers; auf des Vorläufers Geburt folgt die Geburt dessen, dem er den Weg bereiten sollte, nach einer kleinen Weile, wie auf die Verkündigung, die dem Zacharias zu Teil ward, die Verkündigung Mariä. Die Heilsökonomie, welche vielfach im Stillen und Verborgenen in dieser Welt sich entwickelt, ist jetzt aber an einem Punkte angelangt, wo sie an die Oeffentlichkeit hervortreten muss. Das Heil, welches sie in ihrem Schosse birgt, ist für die Welt bestimmt, soll heilend, heiligend, seligmachend in die Geschichte dieser Welt eingreifen und der, welcher der Welt das Heil bringt, erscheint jetzt in dieser Welt. Die neue Epoche in der Geschichte des Reiches Gottes fällt zusammen mit einem denkwürdigen Ereignisse in der Weltgeschichte: ja mehr noch, dies Ereignis in der Weltgeschichte dient der Heilsökonomie, wie denn überhaupt die Weltgeschichte dem Reiche Gottes dienen soll, und bewirkt, dass alles so sich vollzieht, wie es Gott durch den Mund der Propheten vor Zeiten geweissagt hatte. In jenen Tagen, in welchen sich zugetragen, was der Evangelist in dem ersten Kapitel berichtet hat, ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου. Ein Beschluss, ein Dekret, so erscheint δόγμα wieder Act. 16, 4, ein Befehl, so wieder Act. 17, 7, ging also aus — ἐξέρχεσθαι, dem hebräischen נִצְטֵן Dan. 9, 23 u. 25 entsprechend, wird Dan. 2, 13 ebenso mit δόγμα verbunden — von dem Kaiser Augustus, er wollte ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Was bedeutet hier ἀπογράφεσθαι? Ein Aufgeschriebenwerden, eine Registrierung zu bloss statistischen Zwecken oder eine Ermittlung und Verzeichnung des Vermögens behufs der Steuer, also eine Schätzung? Ein Jurist des zweiten Jahrhunderts nach Christus, Dositheus, sagt in einem fragmentum de iure speciali et manumissione § 21: *sed in urbe Roma tantum census agi notum est, in provinciis autem magis professionibus utuntur*, was Salmasius, wie Wieseler und Zumpt erklären, ganz richtig, so ins Griechische überträgt: ἀλλ' ἐν τῇ πόλει Ῥωμαίων μόνον ἀποτίμησης ἄγεσθαι δεδιλωται, ἐν δὲ ταῖς ἐπαρχίαις μᾶλλον ἀπογραφαῖς χρῶνται. Zumpt (Das Geburtsjahr Christi S. 94) will von diesem Sprachunterschiede aber

nichts wissen, er greift lieber auf den Sprachgebrauch des Dionysius von Halikarnassus zurück. Dieser erklärt bestimmt in einem Bruchstück (S. 2358 bei Reiske), der römische Censor heisse griechisch *τιμητής*, er nennt den Census *τίμησις* (1, 64. 5, 20. 6, 63, 96. 9, 25. 10, 36. 11, 63), die Summe des Vermögens, auf welche jemand geschätzt wird, *τίμημα* (7, 59), die Thätigkeit des sein Vermögen bei dem Census Angehenden *τιμάσθαι* (5, 75. 7, 59), die *commentarii censorii* *τιμητικά ὑπομνήματα* (1, 64) und zwar ohne Abweichung. Nur einmal verbindet er die beiden Ausdrücke *ἀπογράφεσθαι* und *ἀποτιμάσθαι* mit einander; 4, 15 erzählt er von dem Könige Servius Tullius: *ἐκέλευσεν ἅπαντας Ῥωμαίους ἀπογράφεσθαι τε καὶ τιμάσθαι πρὸς ἀργύριον, δυνάσοντας τὸν νόμιμον ὄγκον*. Wir ersehen aus dieser Stelle, dass, wie Zumpt sehr richtig S. 95 bemerkt, „*ἀπογράφεσθαι* allein die Eigentümlichkeit des römischen Census nicht erschöpfte: es gehörte allerdings dazu, aber war dabei noch mit etwas Anderem verbunden. Der Census hat zum Zwecke die Abschätzung des Vermögens, das *τιμάσθαι*: ihr geht das *ἀπογράφεσθαι* vorher.“ Der von Lukas hier gebrauchte Ausdruck ist also ganz unbestimmt und somit ist es nicht zu verwundern, dass die Ausleger ihn in verschiedenem Sinne fassen. Kühnöl, Olshausen, Ebrard, Ewald, Zumpt denken an Aufzeichnungen in rein statistischem Interesse, Weiss an eine blosse Volkszählung. Dass Augustus für die Statistik sich lebhaft interessierte, ist bekannt. Er war ein guter Rechenmeister und ein sehr gewissenhafter Haushalter, er wollte alles zusammenfassen, genau übersehen, scharf controllieren. Wir erfahren aus Dio Cassius 54, 35: *Αὔγοντος ἀπογραφάς τε ἐποιήσατο, πάντα τὰ ὑπάρχοντά οἱ καθάπερ τις ιδιότης ἀπογραφάμενος*, und sein Biograph Suetonius weiss, dass er ein *rationarium imperii* (c. 28) besass und in dieses *breviarium totius imperii* eingetragen hatte, *quantum militum sub signis ubique essent, quantum pecuniae in aerario et fisci et vectigaliorum residuis* (c. 102). Tacitus kennt auch diesen libellus, welchen Augustus mit eigener Hand geschrieben hatte, in welchem (annal. 1, 11) *opes publicae continebantur, quantum civium sociorumve in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones*. Wir haben kein Recht, die Mitteilung des Aethicus Ister (Cosmographia ed. Gronovius pag. 26: *itaque Julius Caesar, bissextilis rationis inventor, divinis humanisque rebus singulariter instructus, cum consulatus sui fasces erigeret, ex senatus consulto censuit, omnem orbem iam romani nominis admetiri per prudentissimos viros et omni philosophiae munere decoratos*. Ergo a consulatu Caesaris et M. Antonio cons. orbis terrarum metiri coepit, i. e. a consulatu superscripto usque ad consulatum Augusti III et Crassi, annis XXI mensibus V diebus IX a Zenodoto omnis oriens dimensus est etc.) in Zweifel zu ziehen, da sie durch Frontinus de coloniis in den rei agrar. auctoribus ed. Goes. p. 109 bestätigt wird, und können es uns recht gut denken, dass der Kaiser Augustus allerlei statistische Erhebungen anordnete. Allein wenn auch der von Lukas hier gewählte Ausdruck und das Interesse des Kaisers Augustus für die Statistik diese Auffassung von *ἀπογράφεσθαι* gestatten, so will dieselbe doch nicht in den Zusammenhang dieser Stelle passen. Euthymius, Luther, Calvin sprechen sich schon sehr entschieden dafür aus, dass *ἀπογράφεσθαι* hier

nicht mit der Vulgata durch *describi*, sondern durch *censeri*, geschätzt werden, zu geben ist: bis auf die obengenannten Ausleger treten alle neueren Exegeten und Lebensbeschreiber Christi ihnen bei. Die Ausdrücke *ἀπογράφειν*, *ἀπογραφή* werden auch, wie Wetstein schon unwiderleglich nachgewiesen hat, von profanen Schriftstellern in Bezug auf Vermögensaufzeichnung gebraucht, „sei es,“ wie Meyer sagt, „in Prozess- (siehe Reiske Ind. Dem. pag. 63 f., Hermann, Staatsaltertümer § 136, 13) oder in Steuerangelegenheiten (Plat. Legg. 6 pag. 754 D. Polybius 10, 17, 10 u. s. w.).“ Der folgende Vers zwingt uns, diese zulässige Bedeutung hier festzuhalten. Dieses Edikt des Kaisers Augustus, dass alle Welt aufgeschrieben werde, wird mit einer Aufschreibung, welche Quirinius leitete, in Verbindung gebracht; die durch die kaiserliche Ordre zur Geburtszeit Jesu Christi vollzogene *ἀπογραφή* steht nicht einzig in ihrer Art da, sondern es schloss sich allerwenigstens noch eine *ἀπογραφή* an sie an, und zwar eine, welche mit dem Namen des Quirinius verknüpft ist. Der Mann, welcher das Evangelium geschrieben hat, weiss ganz bestimmt um eine *ἀπογραφή* noch, welche später in dem h. Land stattfand. In der Apostelgeschichte 5, 37 hat er uns das Wort Gamaliels aufbewahrt: *μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ*. Dieser Judas ist uns aus Josephus hinlänglich bekannt: dieser erzählt nämlich ant. 18, 1, 1, als Quirinius, der Statthalter Syriens, in das jüdische Land gekommen sei *ἀποτιμησάμενός τε αὐτῶν τὰς οὐσίας*, habe Judas das Volk aufgewiegelt durch den Vorhalt: *τὴν δὲ ἀποτίμησιν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀντικρὺς δουλείαν ἐπιφέρειν*. Hieraus erhellt, dass jene *ἀπογραφή*, von welcher Lukas Act. 5, 37 spricht, nicht eine bloss statistische Aufzeichnung, eine einfache Katastrierung war, sondern um des Census willen geschah, eine eigentliche Schätzung war. Lukas gebraucht demnach Act. 5, 37 *ἀπογραφή* in dem Sinne von *ἀποτίμησις* und wir haben hier *ἀπογράφειν* ganz gleich zu nehmen, da die *ἀπογραφή* um die Geburtszeit mit jener späteren *ἀπογραφή* so sehr von einer Art und Bedeutung ist, dass diese die erste und jene die zweite genannt werden darf. Diese Schätzung sollte sich nach Lukas auf *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* beziehen. Flacius, Paulus, Kühnöl, Hug u. a. verstehen darunter Palästina. Denkbar ist es wohl, dass ein wütender Jude in seinem theokratischen Vollbewusstsein seine Heimat als *πᾶσα ἡ οἰκουμένη* bezeichnet; allein Josephus schon thut das nirgends, auch nicht ant. 8, 13, 4, am allerwenigsten hätte Lukas sich dem Theophilus gegenüber so ausdrücken können. Strenggenommen ist *πᾶσα ἡ οἰκουμένη* die ganze bebaute Erde, allein die Römer hatten sich gewöhnt, den von ihnen abhängigen Teil der Erde als *orbis terrarum* anzusehen, und nicht ganz mit Unrecht, denn in diesem *orbis* spielte sich die Geschichte der Welt ab und gedieh die Weisheit und Kunst dieser Welt am besten. Am nächsten liegt nun der Gedanke ganz offenbar, dass Kaiser Augustus einen Census in dem ganzen römischen Reiche d. h. in allen Städten und Landen, die des römischen Bürgerrechts sich erfreuten, wie in den unterworfenen Gebieten angeordnet habe, was die Meinung der Kirchenväter, der Reformatoren und vieler neueren Gelehrten ist, wie z. B. von Savigny, Huschke, Hoffmann, Tholuck, Bleek, Keil. Man glaubte, in

dem sogenannten monumentum Ancyranum (ein Verzeichnis der Thaten des Kaisers Augustus, welches auf den Wänden eines alten Tempels zu Ancyra sich erhalten hat) ein Zeugnis für solch einen allgemeinen Reichscensus zu finden: allein die drei Census, welche in demselben erwähnt werden, waren nicht Census orbis terrarum, sondern populi, civium Romanorum, wie es ausdrücklich in demselben heisst. *) Von einem allgemeinen Reichscensus ist in demselben nirgends die Rede. Suetonius erwähnt ihn ebensowenig, als Dio Cassius: freilich fällt des Letzteren Schweigen gar nicht in die Wagschale, da das Buch, welches die Jahre behandelt, in welchen diese von Lukas erwähnte Schätzung hineinfällt, gar nicht in seinem Wortlaute, sondern nur in einem dürftigen Auszuge vorliegt; das Schweigen des Suetonius ist von ungleich höherem Belange, denn er gedenkt jenes dreimaligen Census der römischen Bürger ausdrücklich c. 29. Hinweisungen auf diesen Reichscensus finden sich bei christlichen Schriftstellern frühe. Justinus M. sagt schon in seiner ersten Apologie an Antoninus Pius c. 34: κώμη δέ τις ἐστὶν (Βηθλεέμ) ἐν τῇ χώρᾳ Ἰουδαίων, ἀπέχονσα σταδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηρίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρότον γενομένου ἐπιτρόπου; er setzt voraus, dass in dem römischen Staatsarchive diese Cataster sich vorfinden, und hat also diese ἀπογραφὴ für einen römischen Reichscensus gehalten. Ganz ähnlich ruft Tertullianus adv. Marcion. 4, 7 aus: *et tamen quomodo in synagoga potuit admitti tam repentinus, tam ignotus, cuius nemo adhuc certus de tribu, de populo, de domo, de censu denique Augusti, quem testem fidelissimum dominicae nativitatibus romana archiva custodiunt!* und c. 19: *sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius (Christi) inquirere potuissent.* Aus dieser letzten Stelle darf man schliessen, dass der alte Vater über diesen Census genauer unterrichtet war: wie kommt er auf den Namen des kaiserlichen Legaten, welcher von 9—6 vor Christus amtierte? In dem Neuen Testamente steht er nirgends; er muss, wenn er nicht auf ihn geraten hat, — und wozu sollte er raten, da Lukas hier einen Statthalter nennt? — auf einem ausserbiblischen, sicheren Wege zu ihm gekommen sein. Haben wir hier nur leise Andeutungen, so treten bald drei Zeugen für einen Reichscensus ein, der von Augustus anbefohlen wurde. Cassiodorus schreibt Var. 3, 52: *Augusti siquidem temporibus orbis romanus agris divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum suscepit quantitate solvenda. Hoc auctor Hyrummetricus (l. gromaticus) redegit ad dogma conscriptum, quatenus studiosus legendo possit agnoscere, quod deberet oculis absolute monstrare.* Isidorus in etymologiarum 5, 36, 4: *era singulorum annorum constituta est a Caesare Augusto: quando primum censum exegit ac romanum orbem descripsit. Dicta autem era ex eo, quod omnis orbis aes reddere professus est reipublicae.* Suidas im lexicon sub V. ἀπογραφή. Ὁ δὲ Καῖσαρ

*) Cf. Tacitus ed. Oberlinus 2, 839. Suetonius ed. Wolf 2, 369. Das mon. Anc. ist besonders behandelt von Mommsen in den Res gestae divi Augusti, 1865 u. Zumpt 1845. Es steht auch in dem grossen Codex inscriptionum Latin. 3, 769 ff.

Ἀγρουστος ὁ μοναρχήσας εἴκοσιν ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιλεξάμενος, ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων ἐξέπεμψε, δι' ὧν ἀπογραφὰς ἐποίησατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν, αὐτάρκη τινὰ προστάξας τῷ δημοσίῳ μοῖραν ἐκ τούτων εἰσφέρεισθαι. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο τῶν πρὸ αὐτοῦ τοῖς κεκτημένοις τί μὴ ἀφαιρουμένων, ὥς εἶναι τοῖς εὐπόροις δημοσίον ἐγκλημα τὸν πλοῦτον. Auf das Zeugnis des Isidorus lege ich kein Gewicht, denn was er von einem allgemeinen Reichscensus sagt, kann er aus unserem Evangelium genommen haben, aber sowohl das Zeugnis des Cassiodorus als auch das des Suidas verdient, was auch Wieseler und Zumpt anerkennen, alle Beachtung. Aus Lukas kann Cassiodorus, wie Schürer in der Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1, 434 meint, seine Notiz über den Census nicht haben, denn er redet ja von demselben nicht allein, sondern bringt ihn mit der Ausmessung der liegenden Güter in die engste Verbindung und von dieser weiss Lukas gar nichts. „Bei Suidas,“ behauptet Schürer, „liegt die Abhängigkeit von Lukas auf der Hand.“ Mit Recht hat Keil diese Behauptung sehr energisch zurückgewiesen, denn es liegt vielmehr auf der Hand, dass der gelehrte Lexikograph die näheren Angaben über die Art und Weise, wie der Kaiser seinen Befehl in den unterworfenen Ländern ausführte, unmöglich dem Lukas entnommen hat: solche genaue Angaben lassen sich aber auch nicht aus der Luft nehmen, Suidas muss sie aus andern Quellen geschöpft haben und diese Quellen müssen gut sein, denn der Vorwurf ist diesem belesenen Compiler meines Wissens noch nie gemacht worden, dass er allerlei vage Gerüchte verbreitet habe. Wir werden zugestehen müssen, dass dieser von Lukas erwähnte Census des ganzen orbis terrarum von Schriftstellern bezeugt ist, welche ihre Kenntnis nicht dem Evangelisten ausschliesslich verdanken, sondern auf anderen Wegen noch Näheres über denselben in Erfahrung gebracht haben. Schürer, welcher unter allen neueren Theologen sich am ausführlichsten gegen diesen augusteischen Reichscensus ausspricht, hat er ihm doch 1, 426—455 einen grossen Excurs gewidmet, versteigt sich gar zu der Behauptung, dass von einem allgemeinen Reichscensus gar nicht die Rede sein könne, sondern nur von einem Census der Provinzen, da Italien jedenfalls auszunehmen sei, sintemal in der Kaiserzeit Rom und Italien nicht mehr zu Kriegsdiensten und Steuern verpflichtet gewesen seien. Wir bestreiten diesen Satz im allgemeinen, denn das monumentum Ancyranum sowie Suetonius c. 29 bezeugen, dass Augustus die römischen Bürger in der That drei Mal censiert hat, geben aber gerne zu, dass der Census der römischen Bürger einen andern Zweck hatte als der Census, welcher in den abhängigen Ländern vorgenommen wurde; war es bei dem ersteren darauf abgesehen, überhaupt nur die Zahl der Bürger und den Stand ihres Vermögens zu statistischen Zwecken festzustellen, so sollte durch den Census in den Provinzen ermittelt werden, wie viel Truppen sie im Notfalle zu stellen hätten und wie hoch sie in der Steuer in Anschlag zu bringen wären. Uebrigens scheint es mir gar nicht absolut notwendig zu sein, unter der *πᾶσα ἡ οἰκουμένη*, welche geschätzt werden sollte, die urbs und den orbis terrarum zu verstehen; Wieseler begnügt sich mit einem Provinzialcensus. Doch ein solcher allgemeiner Provinzial-

census wird auch von vielen bestritten. Man wendet ein Zwiefaches ein. Erstens dieses, dass der Kaiser Augustus einen solchen Befehl nicht in alle Provinzen habe senden können, da ihm nicht alle Provinzen unterstanden. Es ist bekannt, dass Augustus im Jahre 27 v. Chr. eine Teilung der Provinzen anordnete: es gab Provinzen, welche dem Senate zur Verwaltung überwiesen wurden, also als Staatsdomänen ausgebeutet wurden, und Provinzen, deren Verwaltung der Kaiser in seiner eigenen Hand behielt, also Domänen des kaiserlichen Hauses waren. Wohl war Augustus Alleinherrscher und der Senat besass nur noch einen Schatten von seiner alten Macht, allein der Kaiser war vorsichtig und hütete sich, über die Grenzen, welche er seiner Macht selbst gesteckt hatte, hinauszugreifen und die Senatoren zu verletzen. Allein nichts destoweniger kann Lukas so schreiben, wie er geschrieben hat, ohne dass er dem Augustus einen Uebergreif in die Befugnisse des Senates zumutet. Ein Doppeltes ist möglich. Entweder erliess Augustus als Consul diesen Befehl wegen eines Reichscensus auf Grund eines Senatsbeschlusses, dann erfüllte er alle Gerechtigkeit und der Evangelist drückte sich ganz korrekt aus: oder er beantragte und wirkte bei dem Senate einen solchen Beschluss aus, welchen er in seine Provinzen und der Senat in die seinen abgehen liess. Lukas würde sich alsdann nicht ganz korrekt ausdrücken, aber doch richtig, da er eben wusste, dass der Senat nicht aus eigener Initiative gehandelt hatte, sondern nur als Vollstrecker des kaiserlichen Willens. Zweitens wendet man gegen einen allgemeinen Reichscensus ein, dass wir von einigen Provinzen bestimmt wissen, dass zu der Zeit des Augustus noch kein römischer Census daselbst stattgefunden habe. Es kommt uns nicht in den Sinn, dieses Faktum, welches Zumpt vor allen andern (S. 176 f.) constatiert hat, — so zahlten z. B. die Bataver selbst noch im zweiten Jahrhundert keine Steuern (Tacitus, hist. 4, 12, Germ. 29) — in Abrede zu stellen, geben aber doch zu bedenken, dass Zumpt, welcher diesen Fall ans Licht gezogen hat, keinen Grund gefunden hat, von einem Reichscensus abzusehen. Es versteht sich bei einem Reiche, wie das römische es war, d. h. bei einem Reiche, dessen Grenzen fortwährend noch im Flusse begriffen waren, ganz von selbst, dass solche allgemeine Erlasse nur pro posse ausgeführt wurden.

Doch das sind noch nicht die hauptsächlichsten Bedenken, welche dieser Angabe des Lukas entgegengestellt werden; man lässt sich am Ende einen solchen allgemeinen Reichscensus gefallen, versichert aber, dass ein *δόγμα* des Kaisers Augustus sich nicht auf Palästina habe erstrecken können, was der Evangelist bestimmt voraussetzt, denn er erwähnt diesen Befehl des Kaisers nicht, um die Zeit der Geburt Christi im Allgemeinen anzugeben, sondern um zu motivieren, wie Jesus trotzdem, dass seine Mutter zu Nazareth in Galiläa wohnte, zu Bethlehem, der Stadt Davids in Judäa, geboren wurde. „Ein römischer Census konnte überhaupt in Palästina zur Zeit des Königs Herodes nicht vorgenommen werden,“ so erklärt Schurer S. 438 rundweg. „Wenn Quirinius im Jahre 7 nach Christus,“ lässt er sich weiter eingehend aus, „einen Census in Judäa vornahm, so war dies ganz in der Ordnung. Denn Judäa war damals eben zur Provinz gemacht worden. Nach Lukas dagegen

soll ein römischer Census in Palästina stattgefunden haben zu einer Zeit, da Palästina unter Herodes dem Grossen noch ein selbständiges, wenn auch unter römischer Oberhoheit stehendes Königreich war. Dies scheint nach allem, was wir über die Stellung der *reges socii* zu den Römern, insonderheit über die Stellung des Herodes wissen, unmöglich zu sein. Pompejus hatte zwar dem jüdischen Lande einen Tribut auferlegt (Josephus ant. 14, 4, 4. b. i. 1, 7, 6) und Cäsar hatte das Abgabewesen durch eine Reihe von Edikten neu geordnet (Jos. 14, 10, 5 u. 6). Auch Antonius hatte dem Herodes bei dessen Ernennung zum König einen Tribut auferlegt (Appianus, civ. 5, 75). Aber gesetzt auch, dass Herodes diesen Tribut unter Augustus fortzubezahlen hatte, so ist doch nicht denkbar, dass in seinem Lande eine römische Schätzung sollte vorgenommen worden sein. Eine solche innere Verwaltungsmassregel konnte Augustus in Palästina anordnen, als es Provinz geworden war, nicht aber, so lange es das Gebiet eines *rex socius* war.“ Wir finden in diesen Auslassungen, welchen Weiss seinen vollen Beifall nicht versagt, mehrere nicht unerhebliche Irrtümer. Schürer hält es für sehr zweifelhaft, ob Herodes dem römischen Staate einen Tribut entrichtete; er beruft sich später (S. 1442) darauf, dass derselbe bald ein Drittel (Jos. ant. 15, 10, 4), bald ein Viertel (l. c. 16, 2, 5) der Abgaben erlassen, ja die jüdische Kolonie in Batanäa von aller und jeder Abgabe befreit habe (l. c. 17, 2, 1). Diese angezogenen Stellen beweisen aber nicht, was Schürer ihnen zuschätzt. Erstens ist nicht gesagt, dass Herodes sie von den Abgaben, welche den Römern geleistet werden mussten, entband; es kann recht gut so gemeint sein, dass er ihnen nur die Steuern schenkte, welche ihm als dem Könige des Landes zustanden, und selbst in dem Falle, dass jene Steuererlasse sich auch auf die Abgaben bezogen, welche an die Römer zu entrichten waren, wäre zweitens das möglich, dass Herodes, welcher die Steuer abzuführen hatte, die Quote, welche er nachliess, aus seiner eigenen Tasche ersetzte und hinzulegte. Dann aber scheint mir wenigstens unzweifelhaft aus Josephus zu erhellen, dass die Juden unter Herodes an die Römer Steuer zu zahlen hatten. Dafür glaube ich, spricht erstens, dass sich bei Josephus durchaus keine Notiz findet, dass jenes Edikt, durch welches Julius Cäsar die Abgaben der Juden an das römische Reich geregelt hatte (Jos. ant. 14, 10, 6), in der Folgezeit ausser Kraft gesetzt worden sei; und zweitens, dass der Kaiser Augustus bei der Teilung des Reiches unter die drei Söhne des Herodes den Samaritern den vierten Teil der Steuern erliess, da sie nicht mit der andern Menge sich empört hatten (Jos. ant. 17, 11, 4). Schürer hat gewiss so unrecht nicht, wenn er sagt, dass die staatsrechtliche Stellung des Herodes zu Augustus nicht leicht zu bestimmen sei; er erklärt denselben ohne Umstände für einen *rex socius*, doch passt diese Bezeichnung nach den gründlichen Untersuchungen Aberles in der Tüb. theol. Quartalschrift 1874 Nr. 668 f. in keiner Weise. „Alle Könige,“ so sagen wir mit Keil, „welche die Partei des Antonius ergriffen hatten, waren seit der Schlacht von Aktium nur noch *reges restituti*, ihre Reiche *regna reddita* (Suet. Aug. c. 48), und Herodes wurde von Augustus nur infolge demütiger Bitte im Königtum bestätigt (vgl. Joseph. b. i. 1, 20,

1, 2. ant. 15, 6, 6). Sein Königtum beruht also nicht auf dem Grunde eines foedus, sondern lediglich auf der *φιλία Καίσαρος*. Er war König nicht aus eigenem Rechte, sondern nur sofern er unter die *Amici Caesaris* aufgenommen worden. Er war weder *socius populi romani*, noch *socius Caesaris*, sondern stand nach der bekannten römischen Rangordnung — *socii, amici, stipendiarii* cf. Cicero de legibus 3, 18 — um eine Stufe tiefer, er war nur *amicus Caesaris*. Was ein *rex amicus Caesaris* aber auf Grund seiner *amicitia* erhalten hatte, besass er bloss auf Grund dieser *amicitia*, wurde ihm dieselbe gekündigt, wozu es nach Appianus (b. Mithr. 121) nur *ἀλλήης προφάσεως* bedurfte, so wurde auch sein Besitzrecht hinfällig. In diesem Verhältnisse, für welches die römischen Rechtslehrer den Begriff der *fiducia cum amico contracta* oder *fiducia amicitiae causa* ausgebildet haben, stand Herodes zu Augustus. Vermöge des Fiduciarvertrags, der die Grundlage desselben bildete, konnte Herodes einerseits in seinem Reiche allerdings sich als König gerieren und die Rechte eines solchen ausüben, andererseits aber war er in der That nicht mehr als ein Prokurator des Kaisers. Der einzige Unterschied, der zwischen ihm und den Rittern und Freigelassenen, die als Prokuratoren in die kaiserlichen Hausprovinzen geschickt wurden, bestand, lag darin, dass während diese an die allgemeinen römischen Verwaltungsnormen gebunden waren und die Einkünfte ihrer Bezirke regelmässig zu verrechnen hatten, ihm gegenüber die kaiserliche Kassenverwaltung sich zufrieden gab, wenn er, abgesehen von einem jährlichen Tribut, den er zu entrichten hatte, von Zeit zu Zeit Geschenke an den Kaiser oder die Mitglieder der kaiserlichen Familie einlieferte, zu den Spielen in Rom einen Beitrag gab oder Lasten übernahm, die sonst ihr anheimgefallen wären, wie dies vielfach bei den von Herodes ausserhalb Palästinas unternommenen Bauwerken der Fall gewesen zu sein scheint.“ Der Kaiser Augustus hatte hiernach unwidersprechlich das Recht, nicht in der Form einer Bitte, sondern in der Form eines Befehles dem jüdischen Könige Herodes das Ansinnen einer Schätzung zu stellen. Eine Bitte hätte schon vollkommen ausgereicht, denn Herodes wusste, dass der Kaiser Augustus nicht mit sich spassen liess, besass er ja das Wort des Kaisers, der darüber ungehalten war, dass sein guter Freund Herodes, ohne ihn zu befragen, einen Feldzug gegen die Araber unternommen hatte, *ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται*, Joseph. ant. 16, 9, 3, wie wir sagen würden, schwarz auf weiss. Aber der Kaiser sandte ihm wohl ohne Umstände sein Edikt zu. Der Evangelist weiss wenigstens von keinem andern Verfahren und vor allen Dingen nichts davon, dass der Kaiser ihm Römer ins Land schickte, welche den Census mit Ausschluss aller jüdischen Beamten vornehmen sollten. Lukas redet nur von einer Ausfertigung eines Dekretes, man wolle das nicht übersehen. Die meisten Widersacher dieses Reichscensus, selbst noch Schürer, denken sich die Sache so, dass mit dem kaiserlichen Befehle auf einmal in dem jüdischen Lande römische Beamte erschienen, um den Befehl ihres hohen Herrn auszuführen. Der Evangelist begünstigt diese Meinung mit keinem Wörtchen und die sonstige Praxis entscheidet auch nicht dafür. Es ist eine unbegründete, vorgefasste Meinung. Zumpt unterscheidet zwischen

einer spezifisch römischen Schätzung, d. h. einer solchen, die nach römischen Grundsätzen gehalten wurde, und einer nur von Rom aus befohlenen, diese letztere konnte nach ganz anderen als römischen Grundsätzen stattfinden und bezog sich nur auf das, was die Römer gerade aufgezeichnet und eingeschätzt zu sehen wünschten.

Dass Josephus von einer von Rom aus befohlenen Schätzung des jüdischen Landes unter Herodes nichts weiss, ist ganz richtig, doch glaube ich nicht, dass dieses argumentum e silentio das Gewicht besitzt, welches Schürer ihm noch zumisst. „Es ist kaum denkbar,“ bemerkt er S. 444, „dass eine so tief in das Mark des Volkes einschneidende Massregel wie ein römischer Census aus dieser Zeit von ihm übergangen sein sollte, zumal er den Census vom Jahr 7 n. Chr. getreulich berichtet, der doch in eine Zeit fällt, über welche Josephus so gut wie gar nichts weiss. Man bedenke doch, dass ein römischer Census nicht spurlos vorübergehen konnte, sondern so gut wie der vom Jahre 7, ja noch vielmehr (denn letzterer wäre ja dann nichts Neues mehr gewesen) einen Aufstand hervorrufen musste.“ Es ist immer eine missliche Sache, aus dem Stillschweigen eines Schriftstellers über eine bestimmte Thatsache den Schluss zu ziehen, dass er um dieselbe nichts weiss; er kann ja seine guten Gründe haben, weshalb er sie übergeht. Ebenso schwierig ist es, einen solchen Rückschluss zu machen, wie Schürer es thut, dass, weil bei einer späteren Schätzung bedeutende Unruhen vorgekommen sind, eben solche auch bei der ersten entstanden sein müssten, denn ein und dasselbe Ereignis erregt aus zufälligen Umständen das eine Mal nicht so tief die Gemüter als das andere Mal. Doch wir wollen uns nicht mit diesen allgemeinen Reflexionen begnügen, sondern machen lieber noch darauf aufmerksam, dass Josephus in dem jüdischen Krieg, wo er Anlass hatte, von dem bekannten Census im Jahre 7 n. Chr. zu reden (2, 8, 1) es ganz unterlässt. Sodann ist nicht zu übersehen, dass ein gewaltiger Unterschied ist zwischen dieser ersten, von Lukas hier erwähnten Schätzung und jener zweiten. Dieses erste Mal kam nur ein *δόγμα* des Kaisers Augustus ins Land, jenes andere Mal erschien ein römischer Censor selbst in dem Lande, d. h. das erste Mal ward es dem Könige überlassen, die Schätzung vorzunehmen, auf welchem Wege er das am angemessensten fand, wenn er nur die Angaben, welche man in Rom besitzen wollte, sicher beschaffte; das andere Mal aber ward von Römern der Census selbst in die Hand genommen und demnach in der römischen Form ausgeführt. Wahrscheinlich bestand aber zwischen beiden Schätzungen, ausser diesem formalen, noch ein gösserer sächlicher Unterschied, welchen Schürer freilich nicht Wort haben will, welchen aber Zumpt sehr scharf betont; wir wissen aus Josephus ant. 18, 1, 1, dass bei dem zweiten Census die *οὐαίαι*, Hab und Gut, das bewegliche und unbewegliche Vermögen der Censiten verzeichnet wurden; was bei dem ersten Census aufgeschrieben werden sollte, bleibt uns ganz verborgen. Da aber, wenn einmal ein Census über das Gesamtvermögen stattgefunden hatte, Bücher vorhanden waren, in welche die Besitzveränderungen ordnungsmässig nachgetragen wurden, so scheint der Umstand, dass 7 Jahre nach Christi Geburt Aufnahmen über das Vermögen

angeordnet wurden, dafür zu sprechen, dass bei jener ersten Schätzung das Vermögen überhaupt nicht, oder wenigstens nicht nach all seinen verschiedenen Bestandteilen in die Rollen eingetragen worden war, was z. B. Zumpt's Meinung ist, nach welchem die erste Schätzung nur wegen einer Kopfsteuer (einer gleichen Summe auf jeden Kopf und durchaus nicht nach der Skala des Vermögens) befohlen war. Ich stimme dem bei, doch kann ich in dem Punkte nicht zustimmen, dass es sich damals um die erste Einführung dieser Kopfsteuer gehandelt hätte.

Mit der Kopfsteuer lag es auf jeden Fall anders, als Zumpt glaubt. Pompejus, welcher Jerusalem mit Waffengewalt eingenommen hatte, brachte das jüdische Reich in die Gestalt einer Provinz und verleibte es so dem römischen Staate ein, vgl. Cicero pro Flacco 28, 67 f. Tacitus hist. 5, 9. Florus 3, 5, 30. Ammianus Marc. 14, 8, 12. Appianus syr. 50. Mithr. 106. 117. Dio Cassius 37, 15. Josephus ant. 14, 4, 4. b. i. 1, 7, 6. Damit ist aber auch ein Tribut erwiesen, denn der wurde allen Provinzen auferlegt; übrigens erzählt Josephus (b. i. 1, 7, 6, vgl. auch ant. 14, 4, 4) noch ganz ausdrücklich: *τῇ χώρῃ καὶ τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπιτάττει φόρον*. Cicero bestätigt dieses. Bekanntlich hat er eine Rede gehalten de provinciis consularibus; in dieser kommt er auf den Gabinus zu reden, der unter Pompejus in Palästina diente und später als Prokonsul in Syrien waltete, er sagt hier 5, 10: *iam vero publicanos miseros — tradidit in servitatem Judaeis et Syris, nationibus natis servituti. Statuit ab initio et in eo perseveravit, ius publicano non dicere: pactiones sine ulla iniuria factas rescidit: custodias sustulit: vectigales multos ac stipendiarios liberavit*. In der Rede pro Flacco heisst es 28, 69 von der gens Judaeorum: *quod est victa, quod elocata*. Man beachte vornehmlich die Worte: *vectigales multos ac stipendiarios liberavit*. Unter vectigal versteht man gewöhnlich die Grundsteuer unter stipendium die Kopfsteuer, doch ist der Sprachgebrauch nicht ganz fest, Cicero identifiziert beides, vielleicht um deswillen, dass diese beiden Steuern keinen Schwankungen unterworfen, sondern ein für allemal fixiert waren: cf. in Verrem II, III, 6, 12: *inter Siciliam ceterasque provincias, iudices, in agrorum vectigalium ratione hoc interest, quod ceteris aut impositum vectigal est certum, quod stipendiarium dicitur, ut Hispanis et plerisque Poenorum, quasi victoriae praemium ac poena belli: aut censoria locatio constituta est, ut Asiae lege Sempronia*. Wieseler sucht (N. Beitr. 67) aus Appianus syr. 50 zu beweisen, dass Pompejus schon den Juden eine Kopfsteuer aufgelegt habe; allerdings sagt dieser Historiker: *διὰ ταῦτ' ἐστὶν Ἰουδαίοις ἅπασιν ὁ φόρος τῶν σωμάτων βαρύτερος τῆς ἄλλης περιοικίας. ἔστι δὲ καὶ Σύροις καὶ Κίλιξιν ἐτήσιος, ἑκατοστὴ τοῦ τιμῆματος ἐκάστῳ*. Das *διὰ ταῦτα* greift auf das Vorhergehende zurück: hier war bemerkt, dass Pompejus Jerusalem erobert, Vespasianus es zerstört und Hadrianus abermals es verwüstet habe: allein wie weit das *διὰ ταῦτα* sich erstreckt, ist nicht angezeigt, und so beziehen es z. E. Zumpt und Schürer nur auf die letzten Ereignisse. Keinem Zweifel aber unterliegt es, dass Julius Cäsar während seiner zweiten Diktatur (43 n. Chr.) sowohl eine Grundsteuer als auch eine Kopfsteuer von den Juden schon einforderte. Josephus teilt uns ant. 14, 10, 6 das Dekret selbst mit, in welchem der römische Machthaber *ἔστησε κατ' ἐναντιὸν ὅπως τελῶσιν*

ὑπὲρ τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως Ἰόππης ὑπεξαίρουμένης χωρὶς τοῦ ἑβδομοῦ ἔτους, ὃν σαββατικὸν ἐνιαυτὸν προσαγορεύουσιν, ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ μήτε ἀπὸ τῶν δένδρων καρπὸν λαμβάνουσιν μήτε σπείρουσιν. καὶ ἵνα ἐν Σιδῶνι τῷ δευτέρῳ ἔτει τὸν φόρον ἀποδιδῶσι τὸ τέταρτον τῶν σπειρομένων. Hier werden offenbar zwei Steuern von einander unterschieden: die eine Steuer ist κατ' ἐνιαυτὸν mit einziger Ausnahme des sogenannten Sabbathsjahres zu entrichten, die andere Steuer aber ist in sieben Jahren nur einmal, und zwar in dem zweiten Jahre nach dem Sabbathsjahre nach Sidon, dem Hafenorte, zu liefern, da sie in dem vierten Teile der Ernte besteht. War diese letzte Steuer tributum soli oder agri, eine Grundsteuer, so war jene erste ein tributum capitis, ein φόρος τῶν σωμάτων, eine Kopfsteuer. Während die Grundsteuer fortwährend grossen Schwankungen ausgesetzt war, da der Ertrag der Felder in verschiedenen Jahren ein sehr verschiedener war, so scheint die Kopfsteuer für alle gleich gewesen zu sein, wie hätte sonst Josephus b. i. 2, 16, 4 aus der Kopfsteuer berechnen können, wie viele Menschen in Aegypten mit Ausschluss von Alexandrien lebten?

Was den Kaiser Augustus veranlasste, einen Reichscensus anzunordnen, wissen wir nicht, da Lukas den Inhalt des δόγμα nicht verrät: mit der Grundsteuer kann diese ἀπογραφὴ aber nichts zu schaffen gehabt haben, denn dieselbe hing nicht von dem eingeschätzten Werte des Grundstückes ab, sondern von dem Ertrage desselben, wie er in dem betreffenden zweiten Jahre war; möglich aber ist es, dass er sich auf die Kopfsteuer bezog, da diese nicht in einem Pauschquantum bestand, sondern von jedem Kopf ein bestimmtes Stück Geld gezahlt werden musste. Möglich ist aber auch, dass eine wirkliche Aufzeichnung des Gesamtvermögens stattfand: man bedenke, was die Schätzung in Palästina insonderheit anlangt, dass dem Kaiser sehr viel daran gelegen sein musste, jetzt sicher zu erfahren, wie es mit dem Wohlstande des jüdischen Volkes aussah. Herodes war in den Jahren, dass eine Erledigung des Thrones leicht erfolgen konnte: von dem guten Willen des Kaisers hing es allein ab, ob das Reich einem Sohne des Königs verliehen oder unter seine Söhne verteilt oder endlich ganz eingezogen werden solle. Um einen Entschluss zu fassen, war ein Einblick in die Vermögensverhältnisse der palästinensischen Juden fast notwendig.

Lukas begnügt sich nicht mit der Angabe, dass ein Gebot des Kaisers Augustus ausgegangen sei, dass alle Welt geschätzt würde, sondern vermerkt weiter: αὕτη (ἡ ist in den Codex Sinaiticus hineinkorrigiert und steht im Alexandrinus und Ephraemi u. a., es wird aber im Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis nicht gefunden) ἀπογραφὴ ἐγένετο πρώτη (so der Sinaiticus und Cantabrigiensis; der Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi u. a. setzen πρώτη vor ἐγένετο) ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Dieser Vers hat so grosse Schwierigkeiten verursacht, dass Beza (in den drei ersten Ausgaben), Venema, Pfaff, Valckenäer, Kühnöl, Stein ihn als eine Interpolation herauswerfen wollten und andere sich nicht anders zu helfen wussten, als dass sie Korrekturen vornahmen, so schlug Valesius vor, statt Κυρηνίου zu lesen Σατουρνίνου, ein Unbekannter nach Heumann Κρορνίου (ein Vorname des Saturninus), und J. Capellus und Huëtius Κυντιλίου. Eine Interpolation wie eine Verschreibung im Namen ist nicht möglich,

denn alle Handschriften enthalten ohne irgend welches Zeichen des Verdachtes diesen Vers und in dem Namen findet eine merkwürdige Uebereinstimmung statt. An dem Text kann nichts bemängelt werden: die Auslegung hat sich mit ihm auseinanderzusetzen. Die *crux interpretum* war dies, dass man nur um eine Statthalterschaft des Quirinius über Syrien wusste, welche in die Jahre 6—11 n. Chr. hineinfällt. Nimmt man hiezu noch den jetzt allgemein anerkannten Umstand hinzu, dass die gewöhnliche Jahresrechnung nicht richtig ist, sondern das Jahr der Geburt Jesu Christi wenigstens vier Jahre vor dem liegt, von welchem jene ausgeht, so liegt zwischen der Zeit der Schätzung, in welcher Jesus nach Lukas geboren wurde, und dem Jahre, da Quirinius sein Amt in Syrien antrat, ein Zwischenraum von zehn Jahren. Verschiedene Wege hat man mit mehr oder mit weniger Glück und Geschick eingeschlagen, um diese *crux* zu überwinden.

Hervart (Chronolog. 241f. 1626), Bynaeus, Marck, Er. Schmid, Clericus, Keuchen, Perizonius, Usher, Petavius, Calov, Heumann, Noris, Ernesti, Storr, Süsskind, Bornemann, Tholuck, Lücke, Wieseler, Ewald, Huschke, Caspari u. a. lesen theils *αὕτη*, theils *αὐτή*, was Lachmann selbst in den Text aufgenommen hat, — die verschiedene Schreibung ist ganz gleichgültig — und übersetzen: diese oder eine solche Schätzung geschah als erste, bevor Quirinius Statthalter von Syrien war. Die älteren Herren fassten *πρώτη* gleich im Sinne von *πρωτέρα*, die neueren aber belassen *πρώτη* in der gewöhnlichen Bedeutung des comparativen Superlativs (als erste und eher als). Wieseler hat in seiner gründlichen Weise diese Auffassung am besten verteidigt; er verweist auf Stellen sowohl bei den Klassikern, wie z. B. Diogenes Laërtius 2, 43: *καὶ Ἀστυδάμαντα πρῶτον τῶν περὶ Ἀσχυλον ἐτίμησαν εἰκόνι χαλκῇ*, und Aelianus anim. 8, 12: *οἱ πρῶτοί μου ταῦτα ἀνιχνεύσαντες*, als auch in dem Neuen Testamente, wie Joh. 1, 15. 30: *πρῶτός μου ἦν*, Col. 1, 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, und hat von zwei namhaften Philologen, G. Curtius in Leipzig und Schömann in Greifswald, das Zeugnis erbracht, dass seine Auffassung nicht gegen den griechischen Sprachgebrauch verstosse. Allein Winer, Fritzsche, Bleek, Meyer, Zumpt, Keil u. a. sind vollkommen im Rechte, wenn sie sich ganz bestimmt gegen diese Auslegung erklären. Man verbindet durch *πρῶτος* und den genetivus comparativus nur zwei parallele oder analoge Begriffe mit einander, nie aber solche disparate wie hier, die Schätzung unter Herodes und die Statthalterschaft des Quirinius. Und kann man dafür einen Beleg beibringen, dass *πρῶτος* mit einer folgenden Participialverbindung in dem angegebenen, meinerwegen zur Not möglichen Sinne vorkommt? Tholuck berief sich auf die Septuaginta, in der es Jerem. 29, 2 heisst: *ὑστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου τοῦ βασιλέως*, allein alle Grammatiker erklären hier den Genetivus für einen absolutus. Und was soll dann diese Notiz hier? „Es ist ja,“ sagt Schürer sehr wahr S. 448, „schlechterdings nicht einzusehen, wozu Lukas die müssige Bemerkung machen sollte, dass diese Schätzung eher stattfand, als Quirinius Statthalter von Syrien war. Weshalb nennt er nicht den Statthalter, unter welchem sie stattfand?“ Godet hat den Fehler dieser Auslegung ganz richtig erkannt, allein er sieht in diesem ersten Verse eine ebenso überflüssige Zwischen-

bemerkung des Evangelisten. Er schreibt *αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ πρώτη* und übersetzt: Die sogenannte erste Schätzung selbst geschah erst unter der Statthalterschaft des Quirinius. Allein ausser schwerwiegenden grammatischen Bedenken steht dem im Wege, dass der Text von einer sogenannten ersten Schätzung gar nicht redet. Godet behauptet, ohne einen Beweis zu liefern, dass die Juden sich gewohnt hätten, die von Quirinius vorgenommene Schätzung im Jahre 7 n. Chr. schlechtweg die erste zu nennen, weil ihr noch eine schwere Menge gefolgt seien. Schreibt Lukas aber für Juden, dass er ausdrücklich versichern muss, dass vor jener sogenannten ersten Schätzung schon eine andere abgehalten worden ist?

Mit dem Wort *ἀπογραφὴ* versucht Ebrard nach Glöcklers Vorgang sein Heil. Nach ihm ist *ἀπογράφεσθαι* scharf von der *ἀπογραφὴ* zu unterscheiden; das *ἀπογράφεσθαι*, die Abschätzung des Vermögens, ist nach ihm wirklich zu der Geburtszeit Christi in dem heil. Lande vor sich gegangen, aber dann kam die Sache, wir wissen nicht, aus welchem Grunde, ins Stocken und erst in jener bekannten Statthalterschaft des Quirinius ward die Steuer auf Grund jener Erhebungen eingefordert. Gegen diese Auffassung legen aber mit Grund Meyer, v. Hofmann, Keil, Schürer u. a. Protest ein; wollte der Evangelist diesem aus der Luft gegriffenen Gedanken Ausdruck geben, so durfte er in dem zweiten Verse nicht *ἀπογραφὴ*, was von *ἀπογράφεσθαι* sich ableitet, setzen, sondern unbedingt *ἀποτίμησις*, welches dafür der terminus technicus ist, der in aller Munde war.

Natürlich konnte auch das unschuldige *ἐγένετο* seinem Geschicke nicht entgehen. Paulus, Gersdorf, Mack, Krabbe, Lange, Gumpach, Lichtenstein, Köhler, Steinmeyer, v. Hofmann fassen es ins Auge; nach ihnen ist es in einem ganz prägnanten Sinne zu nehmen, es heisst nämlich nicht einfach „werden, geschehen“, sondern „ausgeführt, vollendet werden.“ Die Schätzung, welche Augustus wenigstens 4 Jahre vor dem allgemein recipierten Geburtsjahre Christi ausschrieb, soll erst in dem J. 7 n. Chr. in dem günstigsten Falle stattgefunden haben. Wir kennen allerdings den Tenor jenes kaiserlichen Ediktes nicht, wissen also nicht, ob Eile geboten wurde, oder es den Vorstehern der einzelnen Provinzen überlassen wurde, wann sie vorrücken wollten; nichtsdestoweniger aber erscheint es uns der Art und Weise, wie die römische Staatsmaschine sonst arbeitete, wenig angemessen, wenn zwischen dem Erlasse und dem Vollzuge des Befehles ein Decennium liegen soll. Und zu erklären, wie Joseph mit Maria nach Bethlehem kam, das ist doch ganz offenbar die Absicht, weshalb Lukas jenes kaiserlichen *δῶγμα* gedenkt. Wie konnten sie, wie konnte jedermann in Palästina wegen der Schätzung sich in Bewegung setzen, wenn nur der kaiserliche Befehl eingegangen war an die Statthalter und diese selbst noch keine Schritte zur Ausführung gethan hatten? Gesetzblätter flogen damals noch nicht durch die Lande nach dem kleinsten Ort, und zur Schätzung drängte sich das steuerpflichtige Volk auch nicht. Hat der Statthalter von Syrien etwa sofort Anordnungen getroffen, als der Befehl in seine Hände gelangt war, und sie hernach wieder aus unbekannten Gründen zurückgezogen?

Wenn *πρώτη, ἀπογραφή* und *ἐγένετο* nicht zum gewünschten Ziele führten, so blieb nichts Anderes übrig, als auf *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας* seine Hoffnung zu setzen. Lardner und Münter wollten ihre Zeitgenossen bereden, dass *ἡγεμονεύοντος* dem Quirinius zugefügt sei, nicht weil er damals, als er diesen Census abhielt, schon der *ἡγεμὼν τῆς Συρίας* gewesen, sondern es später einmal geworden sei; sie haben wenig Beifall gefunden, was uns nicht befremdet, denn ungeschickter könnte sich der sonst so gewandte Evangelist nicht ausdrücken. Grösserer Zustimmung hat Bezas Ansicht in alter und neuer Zeit sich erfreut, dass nämlich Quirinius vor Christi Geburt als kaiserlicher ausserordentlicher Commissarius nach Syrien gekommen sei, um den anbefohlenen Census auszuführen. So Casaubonus, Drusius, Scaliger, Grotius, Wernsdorf, Deyling, Nahmmacher, Volborth, Birch, Noris, Sanclemente, Ideler, Neander, Hug, Gerlach, Quandt u. a. Während die Einen von diesen mit Noris und Sanclemente den Quirinius als *legatus ad accipiendos census* in Syrien mit einem höheren Imperium, als Sentius Saturninus hatte, der von 9—6 v. Chr. kaiserlicher Statthalter von Syrien war, in der Provinz walten sehen, lassen ihn Gerlach und Quandt erst in der Amtsperiode des Quinctilius Varus (6—4 v. Chr.) erscheinen. Allein auch dieser Ausweg ist unstatthaft. Befremdlich wäre es nicht, wenn der Kaiser einen hohen Staatsmann des Census wegen nach Syrien geschickt hätte; die Provinz war gross und schwierig und somit war es wünschenswert, dass der Statthalter, der *legatus pro praetore*, nicht noch mit anderen sehr verwickelten Geschäften beladen wurde. Aber lässt sich ein solcher ausserordentlicher Kommissar ein *ἡγεμονεύων τῆς Συρίας* benennen? Allerdings ist das *ἡγεμονεύειν* sehr wenig bestimmt; es bezeichnet schliesslich einen jeden, welcher andere unter seinen Befehlen hat. Allein der weite Begriff ist hier durch den dabeistehenden Genetiv *τῆς Συρίας* so begrenzt, dass nur eine einzige Person darunter begriffen werden kann, wie Meyer, Bleek, Godet, Keil u. a. schon erkannt haben, nämlich nur der, welchem der Kaiser die Verwaltung von Syrien anvertraut hatte, nur der *legatus* ist *ὁ ἡγεμονεύων τῆς Συρίας*.

Da alle Auslegungsversuche an dem Buchstaben des Textes scheiterten und dieser sich nicht ändern liess, so zieht man den Evangelisten frischweg eines Irrtums. Nach Schleiermacher, Olshausen (1. Auflage), Bleek u. a. handelte es sich in der Zeit um die Geburt des Herrn gar nicht um einen Census, sondern die Geschlechtstafeln der Kinder Israel, welche in Unordnung gekommen waren, sollten durch eine genaue Revision festgestellt werden. Besonnene Männer gingen nicht so weit und sprachen lieber mit Winer: „Am Richtigsten scheinen diejenigen zu urteilen, welche hier einen Gedächtnisfehler des Lukas vermuten (Ammon, Thiess, Strauss, Weisse), da das Ereignis dem Evangelisten schon ziemlich fern lag. Die *ἀπογραφή* selbst wird man für eine Thatsache halten müssen, auch mag Quirinius sie geleitet haben; nur in der Bezeichnung des letzteren als Präses von Syrien irrte Lukas. An ein parachronistisches Zurückdatieren der oben erwähnten *ἀπογραφή* des Quirinius ist sicher nicht zu denken, da Lukas diese recht wohl kennt (Act. 5, 37) und durch *πρώτη* darauf im Voraus hinzuweisen scheint.“

Bengel divinierte in seinem Ordo temporum, dass unser Quirinius zwischen Saturninus und Varus die Provinz Syrien interimistisch verwaltet habe. Er war auf einem Wege, welcher ihn zu der Erkenntnis des Richtigen hätte führen können. Wir dürfen jetzt getrost die Behauptung aufstellen, dass Quirinius nicht einmal, sondern zweimal Statthalter des Kaisers in Syrien gewesen ist. Wir verdanken diese Entdeckung, die in der Auslegung dieser Stelle eine Epoche macht, zwei ausgezeichneten Gelehrten, dem bekannten Historiker Mommsen und dem Epigraphiker Zumpt; dieser letztere hat den Weg gebrochen. Ueber Quirinius erfahren wir näheres aus Tacitus, derselbe liefert in seinen Annalen 3, 48 eine kleine Lebensskizze dieses Mannes, welchen Gronovius, Ernesti, Oberlin, Becker, Walther, Orelli Quirinus, Lipsius, Beck, Döderlein, Bach, Nipperdey, Halm, Zumpt und Mommsen aber Quirinius schreiben, wie sein Name in sämtlichen Handschriften des Evangeliums lautet. *Sub idem tempus* (21 p. Chr.), heisst es hier, *ut mors Sulpicii Quirini publicis exsequis frequentaretur, petivit (sc. Tiberius) a senatu. Nihil ad veterem et patriciam Sulpiciorum familiam Quirinius pertinuit, ortus apud municipium Lanuvium: sed impiger militiae acribus ministeriis consulatum* (12 a. Chr.) *sub divo Augusto, mox oppugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector J. Caesari, Armeniam obtinenti, Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat.* Der hier erwähnte Feldzug gegen die Homonadenser, welchen auch Strabo 12, 6, 5 kennt, muss zwischen den Jahren 11 v. Chr. und 3 n. Chr. stattgefunden haben, denn er fällt einerseits nach dem Consulate des Quirinius und andererseits vor die Zeit, da derselbe des C. Cäsar Ratgeber war. Da nun Cilicien zu der Provinz Syrien gehörte, muss Quirinius in dieser Zeit einmal Legat in Syrien gewesen sein, denn nur dem Provinzialchef standen die Kriege in der untergebenen Provinz zu. Die Statthalterreihe vom Jahre 1—3 n. Chr. ist ganz genau bekannt, und andererseits die Reihe derselben von 12—4 v. Chr., so bleibt für Quirinius nur der Zeitraum 4—1 v. Chr. für die erste Statthalterschaft über Syrien übrig.

Wir sind der Ueberzeugung, dass sich jetzt alle Schwierigkeiten heben lassen; denn diese Statthalterschaft des Quirinius von 4—1 v. Chr. hilft uns noch nicht über alle hinaus. Wir dürfen nicht vergessen, dass nach Matth. 2, 1 Christus in den Tagen des Königs Herodes geboren ist, dass er vor des Herodes Mordgesellen nach Aegypten gebracht und erst nach einiger Zeit wieder nach Palästina gerufen wurde, da Herodes gestorben war. Herodes aber starb (vgl. Schürer 1, 343 f.) kurz vor dem Passahfest im Jahre 4 v. Chr. Ein oder wenigstens ein halbes Jahr werden wir wohl auf die Zeit zwischen der Geburt und der Rückkehr aus Aegypten legen müssen: Christus wäre demnach wenigstens fünf Jahre vor der nach ihm benannten Aera geboren. In jenem Jahre aber war Varus Statthalter; derselbe war es auch noch bei Herodes Tod, denn als da Unruhen ausbrachen, rückte er mit drei Legionen aus Syrien in Jerusalem ein, Josephus ant. 17, 10, 1 f. b. i. 2, 3, 1 ff. Vor der Mitte des Jahres 4 v. Chr. ist also für Quirinius kein Platz. Wir erhalten jetzt die beiden Daten: Mitte des Jahres 4 ist Quirinius erst Statthalter von Syrien und im Laufe des Jahres 5 hat der Census stattgefunden, in Folge

dessen Christus in Bethlehem geboren wurde. Kann dieser Census da noch ein Census unter Quirinius genannt werden? Dass ein Census Jahre lang dauerte, ist gewiss nicht die Regel: allein dass dieser Census, der unmittelbar vor Christi Geburt angefangen wurde, nicht so schnell zu Ende kam, ist unter den obwaltenden Verhältnissen sehr erklärlich. Der Aufstand der Juden, wohl auch die Krankheit und der Tod des Herodes, dessen Beamten ihn ausführten, hielten ihn auf. Nahm er in Judäa seinen Anfang, vielleicht gar in Bethlehem, so konnte er, als Quirinius ins Land kam, noch nicht zu Ende gelangt sein: nach dem Manne aber, der dieses Werk zum Abschluss brachte, hiess dann der ganze Census, und zwar mit Fug und Recht, denn die Zusammenstellung aller einzelnen Ermittlungen geschah unter seinen Auspicien. Mommsen und Keim freilich erklären, trotzdem dass sie eine zwiefache Statthalterschaft des Quirinius annehmen, einen Census während der ersten für unmöglich; Mommsen sagt, ein Census in Palästina unter Herodes Regierung sei undenkbar, da es damals noch keine Provinz gewesen, Keim aber, dass eine zweite Schätzung nach so kurzer Zeit unerhört sei. Gegen Mommsen genügt, was oben über die staatsrechtliche Stellung eines rex amicus Caesaris bemerkt war, und gegen Keim, dass wir von drei Census, die Augustus über die römischen Bürger abhielt, ganz bestimmte Nachrichten haben.

Die alten Väter benutzen diese Schätzung aller Welt, zu deren Zeit Christus geboren wurde, um auszuführen, dass das Christkind, weil es mit in die Rollen eingetragen worden sei, in einen solidarischen Zusammenhang mit der ganzen Menschheit versetzt worden ist. Dieser Gedanke ist hier aber an einem falschen Orte angebracht, denn junge Kinder zahlten noch keine Kopfsteuer; er hat darin erst seine Berechtigung, dass Jesus als Mensch geboren und unseres Fleisches und Blutes theilhaftig ist. Besser findet Luther in dem Umstande, dass die Geburt des Sohnes Gottes mit dieser ersten Schätzung zusammenfällt, ein Vorzeichen des Reiches, welches derselbe in dieser Welt stiften will. „Damit er anzeigt, wie sein Reich gar nicht sollte weltlich sein, noch über weltliche Herrschaft weltlich regieren, sondern sich und seine Eltern derselben unterwirft. Und weil er eben die erste Schätzung trifft, lässt er solches keinen Zweifel bleiben. Denn hätte er gewollt das in einen Zweifel stellen, so hätte er mögen hernach in einer andern Schätzung geboren werden, dass man hätte mögen sagen, es wäre ohngefähr und zufällig ohne sonder Bedenken geschehen.“ Besser aber macht Calvin noch auf ein Anderes aufmerksam: *Jubet Augustus censum agi in Judaea et singulos nomen dare, ut annum tributum pendant, quod prius solebant Deo pendere. Ita profanus homo ad se rapit, quod Deus a populo suo exigere solebat. Id vero perinde erat, acsi Judaeos prorsus sibi addicens veta-ret posthac in Dei populo censi. Quum ita ad ultimam desperationem ventum est et videntur Judaei in perpetuum a Dei imperio resecti et alienati esse, non solum Deus repente et praeter omnium spem remedium adhibet, sed impia illa tyrannide ad redimendum populum suum utitur.* Augustus wollte offenbar durch jenen Census in allen unterworfenen Provinzen seine Macht straffer zusammenfassen und die unterjochten Völker als integrierende Bestandteile dem römischen Staatsganzen eingliedern. Der römische

Staat sollte die Fülle der Völker in sich aufnehmen, sich amalgamieren, sich assimilieren: der Census zielt im letzten Grunde ab auf die Herrschaft der römischen Staatsidee in der ganzen Welt. In dem Augenblick, wo alle Welt verstaatlicht, wo das Volk, welches Gott der Herr sich erwählt hat, dass es der Träger seiner Verheissungen, der Vermittler und Bewahrer seiner Offenbarungen sei, verschlungen werden soll, legt sich Gott ins Mittel, um den Beruf Israels in der Geschichte der Welt zur Anerkennung, zum Austrage zu bringen. In der Zeit, da der Staat auf dem besten Zuge ist, sich alles unterthänig zu machen, alles zu sein, greift Gott, der über der Welt thront, ein, um den Weltstaat mit dem Sauerteige des Evangeliums zu durchdringen, um die Welt zu einem Gottesreiche umzugestalten. Dass aber Rom an solch ein Unternehmen gehen konnte, beweist, dass die Macht des Volkes Gottes, insofern sie sich nach aussen hin offenbart, vollständig gebrochen war. Das Scepter ist von Juda gewichen, die Selbständigkeit des Volkes ist weiter nichts als ein leerer Traum: diese Schätzung bringt es vor aller Welt an den Tag, wer Herr im Lande ist. Damit ist jener Zeitpunkt offenbar da, von welchem der Erzvater Jakob in seinem Segen über Juda (Genes. 49, 10) gesprochen hat, jener Tiefpunkt, von dem aus die Sonne des Heils aufgeht.

Lukas zieht concentrische Kreise in wunderbarer Schönheit. Auf der Peripherie des äussersten Kreises steht der Name des Augustus, des Kaisers *πάσης τῆς οἰκουμένης*; auf der des nächsten Kreises erscheint Quirinius, der *ἡγεμονεύων τῆς Συρίας*; auf der des dritten tummelt sich eine grosse Menge, das Volk Israel, soweit es in Palästina noch wohnt; auf der des letzten erblicken wir Joseph und Maria; das Centrum, um welches sich diese vier Kreise legen, ist das Kind in der Krippe zu Bethlehem. Scheinbar geht die Bewegung nicht von dem Mittelpunkte, sondern von der äussersten Peripherie aus; Augustus erlässt den Befehl, Quirinius führt ihn aus, deshalb die allgemeine Bewegung in dem jüdischen Lande, deshalb die Reise nach Bethlehem. Aber im Grunde ist es doch das Kind in der Krippe, um welches sich alles dreht, von dem alle Bewegung ausgeht. *Καὶ ἐπορεύοντο*, so erzählt Lukas weiter, *πάντες ἀπογράφειν, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν*, so wird wohl mit Tischendorf auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis statt *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*, welches allerdings den Alexandrinus, Ephraemi und andere Handschriften für sich hat, gelesen werden müssen. Unter *ἡ ἰδία πόλις*, wie unter *ἡ ἑαυτοῦ πόλις* ist nicht mit Bengel, Paulus und v. Hofmann die Stadt zu verstehen, wo die betreffenden Personen ihre Heimat, ihren Wohnsitz haben. Allerdings ist bei *ἡ ἰδία πόλις*, von welcher Matth. 9, 1 die Rede ist, nur an Kapernaum zu denken, welches nicht im mindesten der Stammsitz, sondern nur der zeitweilige Wohnsitz Jesu (vgl. Matth. 4, 13) ist, dahin er von Nazareth übergesiedelt ist: allerdings berichtet Eusebius auf das Zeugnis des Hegesippus, dass jene Enkel des Judas, eines Bruders unseres Herrn, welche vor Domitianus gebracht wurden, 39 Morgen Landes im Werte von 9000 Denaren in der Feldmark von Bethlehem besaßen: allein dass jenes Grundstück ein Erbgrundstück des Davidischen Hauses ist, das ihm auch nach Verlust der Königskrone geblieben war,

wird in der betreffenden Stelle bei Eusebius h. e. 3, 20 nirgends angedeutet, und wie die Ausdrücke hier zu fassen sind, wird V. 4 ausser Zweifel gesetzt. Josephs eigene Stadt war Bethlehem, und zwar nicht um deswillen, dass er dort, was Bengel und v. Hofmann meinen, seine Heimat, sein Domizil hatte und nur etliche Zeit sich in Nazareth aufgehalten hatte, sondern vielmehr um deswillen, dass er ein Glied des Hauses David war. Um dieser *ἀπογραφή* willen entstand eine grosse allgemeine Bewegung in dem heiligen Lande, wodurch die Hälfte des prophetischen Wortes schon erfüllt wurde, Haggai 2, 7, nach welchem Gott nämlich noch einmal Himmel und Erde bewegen will. Eine Art von Völkerwanderung begann, denn die Stammesglieder wohnten nicht mehr in dem Stammlande dicht bei einander: wie sich die Kinder Israel in den Ländern der Heiden zerstreut hatten, so wohnten sie nach der Rückkehr aus dem Exil auch untermischt in dem Lande ihrer Väter. Ein Jeder aber kannte die Stadt, welche die Heimat, der Stammsitz seiner Familie war, auch wenn er dort nicht das geringste Grundeigentum besass. — wir wissen, wie stark der Familiensinn heute noch bei den Israeliten ausgebildet ist — die alten Familientraditionen wurden treu gepflegt und auch die alten Stammregister gewissenhaft fortgeführt. Es ist von Tholuck in seiner Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte auf diese Notiz die Behauptung gegründet worden, dass dieser Census in römischer Form sei abgehalten worden; jedoch die gründlichen Forschungen von Huschke, Zumpt u. a. haben festgestellt, dass es in den Zeiten der Kaiser nicht mehr so gehalten wurde. An dem Orte, da man wohnte, wenn dieser Ort zu klein war, als dass er eine verfasste Gemeinde hätte sein können, in dem nächsten grösseren Orte stellte sich der Römer und gab an, was sein Besitz war. Wir werden im Gegentheil aus dieser Bemerkung entnehmen müssen mit Neander, Meyer, Keil, Wieseler, Zumpt u. a., dass dieser Census nach jüdischer Sitte ausgeführt wurde. Es stimmt dies mit der sonstigen Praxis der Römer, welche den abhängigen Königen nicht die Mittel und Wege im Einzelnen vorschrieben, auf welchen sie einen kaiserlichen Befehl zur Ausführung bringen sollten, sondern es ihnen selbst überliessen, die näheren Ausführungsbestimmungen zu treffen. Es kam nur darauf an, dass das, was man erheben wollte, auch sicher erhoben wurde. Schürer, Keim u. a. haben nun darin, dass diese Erhebungen nicht in dem Wohn-, sondern in dem Stammort vorgenommen wurden, nicht die gerühmte Freundlichkeit und zarte Schonung anerkannt, welche viele darin gefunden haben, sondern reden gerade umgekehrt von einer Rücksichtslosigkeit, von einer unverantwortlichen Chikane gegen die Censiten. Sie machen auf die Beschwerden, welche mit den Reisen in die entfernte Stammstadt verbunden waren, sowie auf die Kosten, welche ein längerer Aufenthalt an einem fremden Orte veranlasste, aufmerksam. Allein sie lassen dabei ganz ausser Acht, dass den Israeliten, welche zu den hohen Festen so oft nach Jerusalem wallfahrteten, das Reisen keine Last, sondern im Gegentheil eine Lust war, und dass man im Morgenlande für ein sehr geringes Geld an jedem Orte seinen Lebensbedarf sich verschaffen kann. Die Hauptsache ist aber doch die Frage, welcherlei Form die Gemüther am

wenigsten aufregte und verletzte. „Es war,“ so erklärt sich Weiss in dem Leben Jesu 1, 242 sehr verständig, „nur politisch klug, wenn eine Massregel, der man im Volke kaum umhin konnte, verhängnisvolle Hintergedanken unterzulegen und mit Misstrauen entgegenzusehen, in der der nationalen Sitte entsprechenden Weise der geschlechterweisen Zählung ausgeführt wurde, zumal wenn hiebei die öffentlichen Geschlechtsregister die Controlle erleichterten.“ In jeder Weise ward durch diese Massregel einer Volksbewegung und Entrüstung vorgebeugt. Es ist ja sehr die Frage, ob jener Befehl, welchen der Kaiser dem Könige hatte zugehen lassen, in dem Volke bekannt war; ordnete aber dieser, was mir das Richtige scheint, in seinem Namen die ἀπογραφὴ an und nicht, wie eine Variante zu dem Protevangelium des Jakobus c. 17 angiebt, in dem Namen des Kaisers an erster Stelle und seinem an zweiter, so blieb alles in einem wohlthuenden Dunkel, denn selbst der Umstand, dass in benachbarten Ländern gleichzeitig Aufschreibungen stattfanden, — was immer erst noch zu beweisen wäre, denn der kaiserliche Befehl enthielt vielleicht nur einen Termin, bis wann der Census in allen unterjochten Ländern müsse vollendet sein, und gewährte dadurch Ausstand — enthüllte das Geheimnis noch nicht, ward ja diese ἀπογραφὴ in dem jüdischen Lande nicht auf dieselbe Weise vorgenommen, so dass sie als eine von Herodes beliebte Nachäffung erscheinen konnte.

Unter denen, welche infolge dieser Schätzung eine Wanderung antreten mussten, befand sich auch Joseph in Nazareth. Diese Stadt war nicht seine Stadt, wenn er auch dort seit langen Jahren wohnte, ja dort möglichen Falles geboren war. Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσήφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρεθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαवेיד, ἣτις καλεῖται Βηθλεέμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαवेιδ. Lukas redet hier von einem ἀναβαίνειν von Galiläa nach Judäa, von Nazareth nach Bethlehem, wie er 2, 42. 18, 31 wieder von einem ἀναβαίνειν aus Galiläa nach Jerusalem und dem entsprechend von einem καταβαίνειν von Jerusalem nach Nazareth 2, 51 spricht. Dies ἀναβαίνειν entspricht völlig dem נָסַע,

dieses Wort wird nicht bloss dann gebraucht, wenn man aus der Ebene zu einem Berge, einem Berglande aufsteigt, sondern auch dann, wenn man das Haus Gottes besucht, cf. Exod. 34, 24. 1 Sam. 1, 3. 10, 3. Gewiss hängt dieser Sprachgebrauch damit zusammen, dass in den ältesten Zeiten vornehmlich auf Bergen und Hügeln die Tempel gebaut wurden, allein dieser physische Ursprung kam immer mehr aus dem Sinn und ἀναβαίνειν ward der terminus technicus für jedes Gehen nach einem heiligen Lande und Orte, cf. 1 Reg. 12, 27. Nehem. 7, 6. Wie Jerusalem κατ' ἐξοχὴν die heilige Stadt ist, Matth. 4, 5. 5, 35, so ist die Landschaft Ἰουδαία vor allen andern Landschaften des heiligen Landes die heilige Landschaft, dort liegt ja Jerusalem, die theokratische Metropole. Wer in Galiläa auch so hoch wohnt, dass sein Wohnort höher als Jerusalem liegt, der geht doch, wenn er dorthin wallt, nicht hinunter, sondern hinauf gen Jerusalem. Joseph zog εἰς πόλιν Δαवेיד, ἣτις καλεῖται Βηθλεέμ. Auffallend ist es auf den ersten Blick, dass der Evangelist nicht gleich von Bethlehem spricht, sondern von der Stadt Davids, und dazu erst er-

läuternd hinzufügt: *ἥτις καλεῖται Βηθλέεμ*; allein er hat diese Ausdrucksweise mit gutem Bedachte gewählt: darauf, dass Bethlehem die Stadt Davids ist, beruht es, dass Joseph dorthin seine Schritte lenkte. In die Stadt Davids musste der, welcher von dem Hause David war, reisen. Davids Stadt heisst Bethlehem, denn hier wohnte sein Vater Isai, weshalb er jedenfalls auch dort geboren war. 1 Sam. 16, 1. 17, 12. Eine πόλις wird hier Bethlehem genannt, wie Jud. 17, 8. Josephus ant. 5, 7, 13. 6, 8, 1. 8, 10, 1 (wo gesagt wird, dass Rehabeam gebaut habe πόλεις ὀχυράς τε καὶ μεγάλας, unter denen Bethlehem zuerst steht). Micha 5, 2 wird bemerkt, dass es zu klein sei, um unter den Tausenden in Juda aufgezählt zu werden, womit zusammenhängt, dass es unter den Städten des Stammes Juda Josua 15, 21. Nehem. 11, 25 nicht verzeichnet ist. Joh. 7, 42 heisst es eine κώμη, wie auch bei Justinus dial. c. Tryph. 78. apol. 1, 34, selbst Josephus ant. 5, 2, 8 erwähnt es als τὸ χωρίον. Der vollständige Name der Stadt Davids lautet nach Mich. 5, 2: Bethlehem Ephrata. Die Meisten vermuten mit Gesenius, Rosenmüller, Kühnöl, de Wette, Robinson, Winer, dass der Ort anfänglich **בֵּית לֵהָם** geheissen habe und später erst **בֵּית לֵהָם** genannt worden sei. Etliche behaupten mit Weiss, dass Ephrata die ganze Gegend heisse und Bethlehem durch diesen Zusatz wie durch den Bethlehem Juda, Jud. 17, 7, 9. 19, 1. 1 Sam. 17, 12, von einem andern in dem Stamme Sebulon gelegenen Bethlehem, Jos. 19, 15, unterschieden werden solle. Da aber Gen. 35, 16 ausdrücklich bemerkt wird, dass Ephrata jetzt Bethlehem heisse, so ist die erste Ansicht wohl vorzüglicher. Der Name Ephrata führt auf **פָּרָה**, tragen, fruchtbar sein, zurück: in einem Fruchtgefelde lag Bethlehem, welches verdeutscht das Haus des Brotes ist. Einen treffenderen Namen konnte dieser Ort, welcher auf einer kleinen, felsigen Anhöhe liegt, nicht leicht erhalten. Es ist bekannt, wie unter der jahrhundertelangen Misswirtschaft der Türken Palästina zurückgegangen ist, nichtsdestoweniger geht den Reisenden, welche in günstiger Jahreszeit diese heilige Stätte besuchen, das Herz auf. Die terrassenförmigen Gehänge der nächsten Umgebung sind mit Oliven- und Feigenpflanzungen und Weingärten, weiterhin mit reichen Feldern bedeckt, auf den Bergen nach Süden (Hebron) hin zeigen sich üppige Wiesen mit seltenem Reichtum an Viehfutter und prangendem Blumenschmuck (Robinson 2, 381 u. Weiss 1, 236). Hieher begab sich aber Joseph *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ*. Wenn selbst Meyer aus diesem Satze erhärten will, dass Maria nicht dem Stamme Davids angehört habe, weil es sonst heissen müsste: *διὰ τὸ εἶναι αὐτοῦς*, so hat er, wie Wieseler, Keil u. a. schon erinnern, ganz und gar übersehen, dass der Evangelist das Ziehen des Joseph nach Bethlehem motivieren will. Uebrigens hätte Maria, wenn sie sich wirklich selbst zum Census hätte stellen müssen, auch nach der Stadt Davids sich begeben müssen, wenn sie auch nicht ein Glied dieses Hauses durch Geburt war, sie galt ja jetzt rechtlich für die Frau des Davididen Joseph, und die Frauen folgten in dem Census selbstverständlich ihren Männern. Die Stämme (**מְטוֹת**, **שִׁבְטִים**, *φυλαί*) der Israeliten, welche sich von den

Söhnen Jakobs ableiteten, zerfielen in מִשְׁפָּחֹת. Für das Erste vergl. Jos. 7, 14, wo die Septuaginta dieses Wort mit δῆμοι wiedergiebt, öfters setzt sie aber auch dafür γενέσεις, wie Exod. 2, 18, oder συγγένεια, wie Ex. 2, 1. Diese gentes, welche von den verschiedenen Söhnen der Stammeshäupter ausgingen, teilten sich dann weiter, wie wir aus Jos. 7, 14 ersehen, in בֵּית הָאָבוֹת, wofür die Septuaginta οἴκοι πατριῶν sagt, also in Familien, Zweige. Hier ist nun von einem οἶκος und einer πατριά die Rede, welche aus einander gehalten werden: es ist da sicher von allen neueren Exegeten mit Recht οἶκος als der engere und πατριά als der weitere Begriff genommen worden. Von David stammte Joseph ab, dieser König war der πατήρ, welchen die πατριά verehrte, aber David hatte nicht bloss einen Sohn erzeugt, sondern eine ganze Anzahl, welche wieder Kinder hinterliessen (wir haben bei den Genealogien schon von zwei solchen Davidssöhnen gesprochen, dem Salomon und dem Nathan), die Nachkommenschaft dieser bildete je ein οἶκος.

Als Davidide begab sich Joseph in die alte Davidsstadt, in den Stammsitz seiner Familie ἀπογράφασθαι (so liest Tischendorf auf Grund des Vaticanus, Ephraemi u. a. Handschriften statt ἀπογράφεσθαι, welches Lachmann dem Alexandrinus und Cantabrigiensis zu Gefallen, denen auch der Sinaiticus beistimmt, beibehalten hat) σὺν Μαριάμ τῇ ἐμνηστευμένῃ (wofür einige Codices μεμνηστευμένη geben) αὐτῷ (γυναικί des textus receptus ist von Lachmann, Tischendorf u. a. mit Recht getilgt worden, es fehlt im Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis, steht freilich schon im Alexandrinus und als Korrektur im Ephraemi; allein es verdankt wohl nur dem Umstande sein Dasein, dass man Anstoss nahm, eine ἐμνηστευμένη Mutter werden zu lassen), οὕσῃ ἐγκύῳ. Hier entsteht die Frage, wie σὺν Μαριάμ zu verbinden ist. Nach Michaelis, Kühnöl, Olshausen, de Wette, Bleek, Meyer, v. Hofmann, Schürer, Lange u. a. gehört es zu ἀπογράφασθαι, weil das eben das Nächste ist und eine Zurückbeziehung auf ἀνέβη zu schleppend wäre. Man hat sogar auszuführen versucht, dass ohne die Maria eine Schätzung des Joseph nicht möglich gewesen, sie sei nämlich eine Erbtöchter in Israel gewesen, so Michaelis, Kühnöl, Olshausen, Bleek. Wir lassen das auf sich beruhen, denn die Evangelien geben uns davon keinerlei Kunde. Nach anderen war ihre Gegenwart auch ohne das bei einem Census durchaus notwendig; so behauptet Tholuck z. B., dass selbst bei dem Census römischer Bürger die Frauen sich hätten persönlich stellen müssen. Die von ihm angezogene Stelle aus Dionysius Hal. 4, 15 beweist aber gerade das Gegenteil; darnach gaben die Männer nämlich an die Weiber und Kinder (δηλοῦντας γυναικῶς τε καὶ παῖδας ὀνομάζοντας). Nach Huschke verhielt es sich aber mit den Weibern der Peregrinen anders, als mit denen der Bürger. Die Kopfsteuer ward von Männern und Frauen in gleicher Weise in den unterworfenen Ländern entrichtet, cf. Appianus pun. 135: φόρον ὥρισαν ἐπὶ τῇ γῇ καὶ ἐπὶ τοῖς σώμασιν, ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ ὁμοίως, und es galten in Palästina damals wohl schon die Bestimmungen, welche Ulpianus (lib. 2 de censibus, Digest. de censibus 50, 154, § 2) erwähnt: *aetatem in censendo significare necesse est, quia quibusdam aetas tribuit, ne tributo*

onerentur, veluti in Syriis a quatuordecim annis masculi, a duodecim feminae usque ad sexagesimum (quintum) annum tributo capitis obligantur: aetas autem spectatur censendi tempore. Allein, dass die Frauen und Kinder von dem Familienhaupte selbst zur Stelle geschafft werden mussten, ist nirgends gesagt, und wenn Wieseler (N. B. S. 47) es aus Lactantius de morte persecut. 23 (*quae veteres adversus victos iure belli fecerant et ille [Maximinianus] adversus Romanos*, wo das *quae* auf solche Vorkommnisse bei dem Census hinweist: *agri glebatim metiebantur, vites et arbores numerabantur, animalia omnis generis scribebantur, hominum capita notabantur; in civitatibus urbanae ac rusticae plebes adiunctae; fora omnia gregibus familiarum referta; unusquisque cum liberis, cum servis aderant, tormenta ac verbera personabant; filii adversus parentes suspendebantur, fidelissimi quique servi contra dominos vexabantur, uxores adversus maritos*) erschliessen will, so vergisst er, dass Laktantius gar nicht bestimmt, wen er unter den *veteres* versteht. Allerdings musste Maria mit in die Liste aufgenommen werden, aber eine persönliche Gegenwart war dazu nicht erforderlich, was auch Zumpt erklärt. Sie zog also freiwillig mit gen Bethlehem hinauf: *σὺν Μαριάμ* gehört demnach zu *ἀνέβη*, was Paulus, Ewald, Ebrard, Godet, v. Hofmann, Lange, Wieseler, Weiss u. a. schon vertreten haben. Keil mag sich für nichts entscheiden. Schleppend, sprachwidrig ist diese Verbindung nicht: *ἀνέβη* ist der Hauptbegriff und nicht *ἀπογορῶσθαι*, letzteres ist nur eine nähere Bestimmung zu jenem. Nicht dass Maria mitgeschätzt wurde, sondern dass sie gen Bethlehem kam, ist dem Erzähler die Hauptsache, weil nur so das Kind in der Stadt seines Vaters David geboren werden konnte. Dass es so ist, beweisen die Worte, welche noch auf *σὺν Μαριάμ* folgen, *τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὖσῃ ἐγκύῳ*. Als die *ἐμνηστευμένη* wird Maria bezeichnet, wenn Meyer, mit dem Baumgarten-Crusius und v. Hofmann es halten, hierzu schreibt: „Nach Lukas war sie also nur noch seine Verlobte, die Ehe war noch nicht vollzogen. Widerspruch mit Matth. 1, 24. Verschiedene Gestaltung der Tradition von der jungfräulichen Geburt hier und Matth. 1, 25,“ so hat Weiss das schon beanstandet. Die Aelteren, welche neben diesem Participium noch *γυναικί* lasen, meinten, Lukas drücke sich so umsichtig aus, weil Maria, welche von Joseph ins Haus genommen worden war, noch keine eheliche Gemeinschaft mit ihm gepflogen habe, also Ehefrau und Jungfrau zu gleicher Zeit gewesen sei. Godet hätte darauf nicht eingehen, sondern lieber den klassischen Sprachgebrauch zu Hülfe ziehen sollen. *Μνηστεύειν*, mit *μνάσθαι* engverwand, heisst nicht bloss freien, um ein Weib werben, sondern auch ein Weib erwerben, sich verloben, ehelichen. In letzterem Sinne gebraucht *μνάσθαι* Theocritus 18, 5 f.:

ἀνίκα Τυνδάρεω κατεκλέξατο τὰν ἀγαπατὰν
μναστήσας Ἑλέναν ὁ νεώτερος Ἀτρεΐος υἱός,

und *μνηστεύειν* Theognis 1108:

μνηστεύει ἐκ κακοῦ ἐσθλὸς ἀνὴρ.

Bekannt ist, dass Homerus gern mit *ἄλοχος* das Adjektiv *μνηστή* verbindet, wie II. 6, 246, Od. 1, 36, um damit das Eheweib von dem Kebsweibe zu unterscheiden. So bedeutet auch hier *ἐμνηστευμένη* nicht die

Braut, sondern die zur Ehe heimgeführte Braut. Um diesen Sprachgebrauch zu verstehen, muss man daran gedenken, dass erst seit wenigen Jahrhunderten scharf zwischen Verlöbniß und Ehe geschieden wird: bei den Israeliten beobachtete man diese feinen Unterschiede nicht, weshalb vor dem Gesetz eine Braut einer Ehefrau ganz gleich stand. Und Maria, die Ehefrau des Joseph, war schwanger. Diese Participialkonstruktion kann entweder mit Luther, Calvin, Meyer, Godet, Bleek durch „welche“ aufgelöst werden, oder durch „weil, da“ mit Olshausen, de Wette, Ewald, v. Hofmann, Keil, Weiss. Die Bemerkung kann zu dem Folgenden den Uebergang bilden, allein, da dort die Geburt Jesu durch die Bemerkung eingeführt wird, dass die Tage der Maria sich erfüllt hatten, so scheint mir der Anschluss an das Vorhergehende ratsamer, dann aber liegt es am nächsten, hier den Grund zu finden, warum sie mit Joseph aus Nazareth nach Bethlehem reisete. Ihre Umstände waren derart, dass sie nicht länger in ihrer Vaterstadt verbleiben wollte: weil sie ein Kind unter ihrem Herzen trug, weil sie ihrer Stunde in nächster Zeit entgesehen sah, darum begleitete sie ihren Mann. Lange lässt sie nun nach Bethlehem sich begeben, weil sie im theokratischen Muttergefühle sich dorthin gesehnt habe, um den verheissenen Sohn Davids in der Stadt Davids zu gebären, wo er geboren werden musste. Allein kein Ausleger in alter und neuer Zeit ist auf solch einen Gedanken gekommen; im Gegentheile bewundern sie alle die wunderbare Fügung Gottes, nach welcher Jesus in Bethlehem geboren wird, ohne dass Joseph oder Maria sich darum sorgen. „Da hat unser lieber Herr Christus,“ predigt Luther, „allbereit angefangen zu regieren in der Welt, wiewohl heimlich, und muss ihm der grosse Kaiser Augustus samt seinem Reiche dienen, wiewohl unwissend, und die Ursach mit seinem Gebote dazu geben, dass die Jungfrau Maria gen Bethlehem reiset und, wie die Propheten zuvor geweissagt hatten, den Heiland der Welt daselbst an das Licht bringet. Weil Christus soll in Bethlehem geboren werden, dazu muss der Kaiser dazu Ursach geben und also dem Herrn Christo zu seiner Geburt dienen, wiewohl weder Kaiser noch die Welt davon etwas wussten. Calvin sagt sehr richtig: *ac primum excludit humanum consilium, quum dicit, Joseph et Mariam relicta domo illuc venisse, ut secundum familiam ac gentem suam profiterentur. Si data opera et consulto locum mutasset, ut pareret Maria in Bethlehem, tantum in homines ipsos intenti essemus: nunc vero quum nihil aliud habeant propositum, quam ut Augusti edicto pareant, satis agnoscimus, eos coecorum instar Dei manu fuisse illuc deductos, ubi Christum nasci oportuit. Videtur quidem hoc esse fortuitum, sicuti alia omnia, quae certo hominum consilio non reguntur, fortunae ascribunt profani homines: atqui non simpliciter respicere convenit, quid geratur, sed in memoriam simul venire debet, quid multis ante saeculis praedictum fuerit a propheta, et comparatio clare ostendet, non sine admirabili Dei providentia censum tunc fuisse edictum a Caesare Augusto, et Joseph et Mariam domo pedem movisse, ut ipso temporis articulo venirent in Bethlehem.* Sicher ist Bengels Bemerkung: *Maria non videtur scisse, se vi prophetiae debere Bethlehem parere*, vollständig zutreffend, denn der Berichterstatter lässt Joseph und Maria nicht aus eigenem Entschlusse dorthin überziehen,

sondern lediglich des anbefohlenen Census wegen. Da aber Marias persönliche Gegenwart dort nicht notwendig war, denn wenn sie sich, was Wieseler meint, die Rechte ihres Geschlechtes hätte sichern wollen, so konnte das ebensogut durch Joseph, ihren Ehemann, geschehen, so müssen ganz private, spezielle Gründe die Eheleute bestimmt haben, gemeinsam diese immerhin nicht ganz unbeschwerliche Reise anzutreten. Paulus vermutet, Joseph hätte gehofft, in Bethlehem besser das tägliche Brot zu finden, was aber höchst unwahrscheinlich ist, denn wir erfahren ja sofort, dass er dort keine wohlhabenden Anverwandten hatte. Ebrard glaubt, dass Joseph Unruhen befürchtet und deshalb die Maria aus dem Lande, da die Einwohner leicht zu Excessen sich neigten, nach Judäa in Sicherheit gebracht habe; mit Hase mag ich dagegen nicht sagen, er hätte dann besser gethan, zu Hause zu verbleiben, seine Pflicht rief ihn ja nach Bethlehem, besser entgegnet man wohl, dass doch wohl die Erbitterung in der nächsten Nähe der Hauptstadt am grössten sein musste. Nach Weiss wollte Maria in ihrer Stunde nicht ohne ihren Mann sein und den erwarteten Sohn gleich von ihm anerkennen lassen als seinen Sohn. Jene Anerkennung konnte aber auch ohne persönliche Anwesenheit der Jungfrau mit dem Kinde geschehen, und wie schwer die Stunde auch werden konnte, es gab noch ein Anderes, was schwerer auf Joseph und Maria lastete. Maria war als eine Schwangere von Joseph in sein Haus geführt worden, kam sie in Nazareth nieder, so konnten sie der übelsten Nachrede nicht entgehen; entweder hatten sie die Ehe mit einander anticipiert oder Maria hatte als Verlobte mit einem andern Manne zu thun gehabt. Durch diese Reise, welche Joseph und Maria nicht aus freien Stücken antraten, entgingen sie dem allen, wurde das Dekorum nach aussen hin vollständig gewahrt; als sie später wieder nach Nazareth kamen, war Gras über die Geschichte gewachsen. Gott der Herr sorgte freundlich für den guten Namen derer, die er in Gnaden angesehen hatte, sowie für die Ehre Jesu. Nirgends wird ihm im Neuen Testamente der Vorwurf gemacht, dass er ausser der Ehe erzeugt sei. So schon Godet, v. Hofmann vor allen andern.

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν, so fährt Lukas in seiner Erzählung weiter fort. Seine Sprache ist sehr hebräisch gefärbt und diese Stelle ist der 1, 57 ausserordentlich ähnlich. Die Tage, welche Maria mit dem Herrn schwanger ging, wurden ihr nicht verkürzt: wie der Herr ein vollständiger Mensch geworden ist und an Gebärdn als ein Mensch erfunden wurde, so war er auch schon im Mutterleibe allen Menschen gleich. Er wurde nicht früher und auch nicht später in dem Leibe der Jungfrau ausgetragen als seine Brüder nach dem Fleisch, Marias Stunde kam zu der Frist, zu welcher andere Weiber nach der Empfängnis gebären. Aber ihre Stunde übereilte sie nicht, wie es in dem Protevangelium des Jakobus c. 17 dargestellt wird, auf dem Wege nach Bethlehem; Lukas sagt hier ausdrücklich: *ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ*, sie hatten also das Ziel ihrer Reise mit Gottes Hilfe glücklich erreicht und befanden sich wohl auch schon einige Zeit dort, denn wenn die Stunde gekommen wäre, sobald als sie die Stadt Davids erreicht hatten, würden wir hier nicht *εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ* lesen, sondern

ἀφικνεῖσθαι αὐτοὺς ἐκεῖσε. Meyer meint, Maria habe gehofft, die Reise vor ihrer Niederkunft abmachen zu können und also vor ihrer Entbindung wieder in Nazareth zu sein: allein unser Text unterstützt diese Meinung mit keinem Worte. Möglich ist es ja, dass die ἀπογραφὴ nicht so schnell von statten ging, als sie gehofft hatten, aber dass sie mit aller Gewalt nach Nazareth noch hätten heimkehren wollen, ist kaum glaublich. Sie waren Gott gewiss von ganzem Herzen dankbar, dass sie ohne Verdacht zu erwecken sich von Nazareth wegbegeben konnten und dass so das Geheimnis von der jungfräulichen Geburt vor den profanen Augen der Leute verborgen blieb. Es ist die Art der heiligen Geschichtsschreibung, die wunderbarsten Ereignisse als die schlichtesten Begebenheiten ohne allen Pathos, einfältig, schmucklos zu berichten. Wie erhaben vielfach die Rede der Propheten wird, wenn sie von dem grossen Tage handelt, der einst kommen wird, so sehr senkt sich dieselbe, wenn es gilt, das, was sich zugetragen hat, mitzuteilen. Die heiligen Schriftsteller wollen eben nicht durch hohe, schwungvolle Worte Effekt machen; sie scheinen vielmehr des Glaubens zu sein, dass sich für die Erzählung der grossen Thaten Gottes nur dieser mittlere Stil schicke. Wir geben ihnen recht: die Macht der Gottesthaten kommt viel besser zum Bewusstsein, wenn sie nicht durch die wirksamen Mittel menschlicher, kunstvoller Darstellung unterstützt werden: sie bedürfen keiner Beihülfe von unserer Seite, sie besitzen an und für sich schon eine solche Kraft, dass sie, auch in der anspruchslosesten Weise vorgetragen, eines tiefen, durchschlagenden, überwältigenden Eindruckes gewiss sind. Die Kraft, die angeborene, inwohnende Kraft des Werkes Gottes würde durch jede menschliche That nur geschwächt werden. Als die Stunde gekommen war, dass Maria gebären sollte, καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον — so berichtet Lukas das Wunder aller Wunder, die Menschwerdung des eingeborenen Sohnes vom Vater. Welche Simplicität, welche keusche Zurückhaltung! Gewiss geht sein Herz auch in Sprüngen, seine Hand zittert, da er diese Worte niederschreibt, und sein Geist betet dieses Mysterium an; allein er bleibt, was er sein will, der einfache Berichterstatter. Einen Sohn hatte Gabriel 1, 31 der Maria verheissen, und einen Sohn gebiert sie, und zwar τὸν πρωτότοκον, den erstgeborenen. Man hat sich schon in alten Zeiten gestritten, ob aus diesem Worte zu entnehmen sei, dass Maria in der Ehe mit Joseph später noch Söhne, überhaupt Kinder geboren habe. Die Arianer Eunomius und Helvidius bewiesen mit aus diesem πρωτότοκος, dass weitere Geburten gefolgt seien: dieses leugneten aber auf das entschiedenste die orthodoxen Kirchenväter Basilius M., Gregorius Nyss., Chrysostomus, autor op. imp., Epiphanius, Cyrillus Alex., Johannes Damascenus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, welcher gerade heraus sagt: *primogenitum vocari non eum, quem fratres sequuntur, sed eum, qui primus natus est*, was Theophylactus zu unserer Stelle aufnimmt mit den Worten: πρωτότοκος λέγεται ὁ πρῶτος τεχνεῖς, κἂν μὴ, δεύτερος ἐπετέχῃ, womit geradezu der Ausspruch des Lucianus (Demonax 29): εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος· εἰ δὲ μόνος, οὐ πρῶτος auf den Kopf gestellt wird. Diese letztere Ansicht ist in der katholischen Kirche das ganze Mittelalter hindurch allein herrschend gewesen und gehört jetzt

unbestritten zu ihrer Lehre. Die Reformatoren fassen auch πρωτότοκος gleich μονογενής und haben durch ihr Ansehen bewirkt, dass sich viele Jahrhunderte lang eine abweichende Stimme nur sehr schüchtern vernehmen liess. Selbst Grotius wagt es nicht, den Bann zu sprengen. Später erst überlegte man sich die Sache ruhig, und indem man die Brüder und Schwestern Jesu, welche mehrfach in den Evangelien erwähnt werden, wie z. B. Matth. 12, 46 ff. 13, 55 u. 56. Mark. 3, 31 ff. Luk. 8, 19 ff. Joh. 2, 12. 7, 3, mit in die Betrachtung zog, entschloss man sich, dem Buchstaben der Schrift auch in diesem Punkte vollkommen seine Ehre zu geben. Nachdem Herder und Eichhorn für leibliche Brüder des Herrn sich erklärt hatten, stimmten immer mehrere zu. Ich nenne Pott, Paulus, Kühnöl, Fritzsche, Winer, Schott, Meyer, Lücke, de Wette, Ewald, Luthardt, Wieseler, Bleek, Schaff, Godet, Keil, Weiss. Aus πρωτότοκος soll nach v. Hofmann nichts geschlossen werden dürfen, es ist nämlich nach ihm dem hebräischen בְּכוֹר entsprechend und findet in V. 23 demgemäss

seine Anwendung und bezeichnet nur den Sohn, welcher ihre erste Geburt war, ohne dass damit gesagt sein soll, sie habe hernach noch öfter oder noch andere Söhne geboren. Wir halten diese Auslegung des πρωτότοκος für ganz unstatthaft: wir wissen recht gut, dass das hebräische Wort dem Erstgeborenen auch dann zukommt, wenn er nur der Eingeborene ist, allein man wolle doch nicht übersehen, dass Lukas nicht einem Israeliten sein Evangelium zuschreibt, sondern es unter der Adresse des Theophilus in die Heidenwelt hinaussendet. Darnach ist nicht zu fragen: wie konnte in dem günstigsten Falle ein Jude dieses πρωτότοκος fassen, sondern vielmehr, wie musste ein Heide es verstehen, und ein Heide, sagen wir mit aller Zuversicht, konnte es nicht anders verstehen als im Unterschiede von μονογενής. Man hat sich darauf berufen, dass bei Eintragungen in Register der Sohn, welchen ein Weib gebiert, ohne Umstände als der Erstgeborene eingeschrieben werde, auch wenn man nicht weiss, ob andere ihm folgen; aber man hat dabei vergessen, dass ein Geschichtsbuch kein Register ist. „Nun kann,“ schreibt Bleek zu dieser Stelle, „wohl auch das einzige Kind einer Mutter als ihr erstgeborenes bezeichnet werden, aber dieses nur zur Zeit der Geburt selbst oder wenigstens, so lange noch Aussicht auf andere da ist, immer aber nur in Rücksicht auf andere, die nachgefolgt sind oder erwartet werden. Unser Evangelist aber, welcher schon den ganzen Verlauf der Dinge hinter sich hatte, konnte sich in Beziehung auf die Geburt Jesu gewiss nicht so ausdrücken: »Maria habe ihren erstgeborenen Sohn geboren,« wenn ihm bekannt und seine Meinung gewesen wäre, dass sie nach ihm keine weiter geboren habe.“ Diese Instanz, welche auch Meyer, Weiss, Keil, Godet vor allem betonen, ist bis heute unwiderlegt geblieben und ist nach meinem Dafürhalten geradezu entscheidend.

In die tiefste Niedrigkeit, in die bitterste Armut trat dieser erstgeborene Sohn der Maria ein, denn es heisst in dem Texte weiter: καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ (wir streichen vor diesem Worte den Artikel τῇ, da derselbe in dem Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Cantabrigiensis u. s. w. fehlt), διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ

καταλύματι. In Windeln, wie die Not sie eben hergab, wurde das Kind also eingewickelt und in eine Krippe gelegt. Zwar verstehen Valekenäer, Paulus, Kühnöl unter φάτνη einen Stall, Glöckler einen Schuppen, in welchem allerlei, was in einem Haushalte notwendig ist, zur Seite gestellt wird, allein in dem Sprachgebrauch der Klassiker und auch dem der Septuaginta bedeutet φάτνη durchaus nur eine Krippe oder einen Futtertrog für Pferde, Ochsen u. dergl. An und für sich folgt aus dieser Bemerkung ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ noch nicht, dass Maria ihren Sohn in einem Stalle geboren hat, denn in Ermangelung einer Wiege hätte man eine Krippe in ein Gemach hereinschaffen können, das gleich Folgende jedoch führt ohne Zweifel auf einen Stall. Dass das Kind in eine Krippe gelegt ward, begründet der Evangelist ja nicht damit, dass man keine Wiege habe beschaffen können, sondern damit, dass kein Raum gewesen sei ἐν τῷ καταλύματι. Wo man einen Trog, eine Krippe aber hinsetzen kann, da ist auch Raum für eine Wiege, und so müssen wir zugestehen, der Evangelist wolle nicht anmerken, dass sie nur einen sehr beschränkten Raum in dem κατάλυμα gehabt hätten, sondern vielmehr, dass dort ganz und gar kein Räumchen für sie frei war. Τὸ κατάλυμα ist jedes Logis, jeder Ort, da man einkehren und ablegen kann: es kann daher hier sowohl bedeuten eine Herberge, ein Wirthshaus, wofür die Vulgata, Erasmus, Luther, Calvin, Grotius, Bengel, Olshausen, Bleek, de Wette, Meyer, Godet, Keim sich entscheiden, als auch das Haus irgend eines Gastfreundes, wofür Weiss, v. Hofmann, Keil u. a. eintreten. Man sagt, dass Bethlehem für eine Herberge, eine Karawanserei zu klein gewesen sei, aber darauf ist nicht viel zu geben. Heutigen Tages haben oft sehr unbedeutende Ortschaften im Morgenlande eine grosse Karawanserei, denn dieselben sind ja vielfach nicht auf Kosten der Ortsgemeinde, sondern oft durch mildthätige Stiftungen hergerichtet worden. Leicht konnte ein wohlhabendes Glied des königlichen Hauses David den Stammort mit einem solchen κατάλυμα ausgestattet haben. Meyer seinerseits macht gegen die, welche unter κατάλυμα das Haus eines Gastfreundes verstehen, geltend, dass auch bei noch so grosser Platzbeschränktheit zu solchem Bedarf ein häuslicher Raum sich gefunden hätte. Aber durchschlagend ist dieser Einwand nicht. Arm war Joseph und daher auch wohl der Gastfreund, bei welchem er ein Unterkommen gefunden hatte, arm und in seiner Wohnung beschränkt. Dazu hat man für eine Wöchnerin gern einen stillen, ruhigen Raum, und wenn die Witterung so war, dass die Herden des Nachts noch auf dem Felde blieben, konnte der Aufenthalt in einem Stalle der Mutter und dem Kinde nicht im mindesten schaden. Es ist ja überhaupt der Unterschied zwischen einem Hause und einem Stalle bei armen Leuten nicht so gross, im Morgenlande sogar fast verschwindend. Sollen wir uns entscheiden, so möchte es sich empfehlen, κατάλυμα nicht von einer öffentlichen Herberge zu verstehen, denn dafür sagt Lukas 10, 34 πανδοχεῖον, dagegen nennt er den Saal, den der unbekannte Freund in Jerusalem zu dem letzten Passahmahle zur Verfügung stellte, 22, 11 wieder ein κατάλυμα. Bekanntlich wird jetzt im heiligen Lande der Ort gezeigt, da Jesus geboren wurde: es ist eine Höhle in der Nähe von Bethlehem; Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil unter den

neueren Exegeten erklären sich mehr oder minder entschieden dagegen: sie betonen, dass ein Stall, welcher hier angedeutet wird, keine Höhle sei, dass jene Höhle nur bei Bethlehem liege, Jesus aber in Bethlehem geboren sei, und dass Jesaja 33, 16 (*οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς*) leicht zu einem solchen Mythos Anlass gegeben habe. Allein die Septuaginta übersetzt hier sehr frei, im Grundtext heisst es: „der wohnt auf Höhen, Felsenburgen sind sein Schutz“: sollte die Septuaginta so sehr frühe allgemein verbreitet gewesen sein in der Christenheit? Denn sehr frühe schon ward jene Höhle bei Bethlehem für die Geburtsstätte Christi ausgegeben: die Tradition lässt sich bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfolgen. Bereits Justinus M. kennt sie, er sagt in dem dial. c. Tryph. § 78: *γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσήφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκεῖνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν δὲ σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσεν· καὶ τότε αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ, εἰπέτοκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν εἰτεθεῖκε*. Ganz ähnlich schreibt Origenes c. Cels. 1, 51, *δείκνυνται ἐν Βηθλεέμ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνῃ, ἔνθα ἐσπαργανώθη. καὶ τὸ δεικνύμενον τοῦτο διαβόητόν ἐστιν ἐν τοῖς τόποις καὶ παρὰ τοῖς τῆς πίστεως ἀλλοτρίοις*. Weiter ist Eusebius dem. ev. 7, 2 und vita Constant. 3, 43, sowie Hieronymus (ep. 46 ad Marcell.) zu vergleichen, welcher in dieser Höhle, über welche die Helena, die fromme Mutter Konstantins des Grossen, eine herrliche Kirche hatte aufführen lassen, so gern seine Andacht verrichtete. Grotius, Paulus, Olshausen, Lange, Meyer nehmen keinen Anstand, zu erklären, diese Felsenhöhle könne wohl die Geburtsstätte Jesu sein: dass sie nicht in Bethlehem, sondern nur bei Bethlehem sich befindet, hat nichts zu bedeuten, denn Justinus sagt ja in der angezogenen Stelle, dass sie nicht nahe bei, das wäre *ἐγγύς*, sondern sehr nahe bei, das ist *σύνεγγυς*, gewesen sei. Wie leicht konnte dieser arme Gastfreund, welcher sicher nicht auf dem Markt oder in einer Hauptstrasse ein Haus besass, dicht an den Thoren und ein wenig vor den Thoren wohnen. Das Andere, dass nicht von einer Höhle in dem Texte die Rede ist, hat auch wenig Belang, denn es wird gar nicht gesagt, dass es ein Stall gewesen sei, nur eine Krippe wird erwähnt, und eine solche kann sich ebensogut in einer Höhle, wie in einem Stalle befinden, werden doch Höhlen heutigen Tages noch gern von Hirten benutzt. Wie arm ist er doch geworden, welcher bei dem Vater in dem Himmel so reich war, wie arm um der Welt willen, welche sich seiner Armut gar nicht erbarmt und annimmt! „Da ist nun Not vorhanden,“ so lässt sich Luther zu diesem Verse aus, „denn sie finden niemanden von allen, der sie kennen will, oder doch eine Hauswirtin unter so vielen Weibern, die ihr etwa ein eigen Kämmerlein oder ander Stättlein in eigenem Hause vergönnet und in der Zeit, da doch sonst ein Weib dem andern gern dient und hilft, so viel sie kann, bei ihr sein wollte; sondern muss mit ihrem Joseph in einem offenen Stall, da das gemeine Vieh armer Leute und anderer hingestellt, bleiben und hat hier keine Bereitschaft oder Handreichung und Dienst zu dieser Geburt. Da hat Joseph gedacht: ach, wer nur zu Hause wäre! Und nachdem sie geboren, ist abermals niemand, der sie um des jungen Kindleins willen zu sich genommen und etwa in einem Winkel bessere

Stätte und Räumlein schaffte oder ihr doch liesse ein wenig pflegen und dienen, ohne dass Joseph etwa mag noch ein frommes, armes Dienstmägdlein angesprochen haben, die ihr zuweilen Feuer angezündet oder Wasser zugetragen und er selbst hat müssen am meisten ihr Handreichung thun. Und ist ihr als der Mutter das Schwerste, dass dem jungen Kindlein, welches sie weiss durch den Glauben, dass es Gottes Sohn ist und der rechte Erbherr und König des jüdischen Volkes, in seinem eignen Volk und Vaterland nicht so viel Gutes kann widerfahren, dass er etwa möchte ein entlehnt Wieglein oder Bettlein haben, anders denn einen Schoss und die Krippe, in schlechte arme Tüchlein und Windlein, so viel sie der hat haben können, gewickelt, dass auch die Hirten von dem Engel nirgendhin denn zu demselben gewiesen werden, da sonst niemand der elendesten, ärmsten einheimischen Frau Kind suchen wird.“ Wir dürfen wohl sagen, in dem Umstande, dass für den Herrn kein Raum in der Herberge vorhanden ist, ist auch das Wort in Erfüllung gegangen, Joh. 1, 11: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*. Immer aber wird die Betrachtung von diesen äusseren, so höchst bedeutungsvollen Umständen abzusehen haben, um sich ganz in das kündlich grosse Geheimnis uns zu versenken, welches dort in Windeln gewickelt in der Krippe liegt. Hier liegen die wunderbarsten Gegensätze vor uns, welche Augustinus s. 187 schon vortrefflich herausgestellt hat. *Laudem Domini loquetur os meum: eius Domini, per quem facta sunt omnia et qui factus est inter omnia: qui est patris revelator, matris creator: filius Dei de patre sine matre, filius hominis de matre sine patre: magnus dies angelorum, parvus in die hominum: Verbum Deus ante omnia tempora, Verbum caro opportuno tempore: conditor solis, conditus sub sole: cuncta saecula ordinans de sinu patris, hodiernum diem consecrans de utero matris: ibi manens, hinc procedens: effector coeli et terrae, sub coelo exortus in terra: ineffabiliter sapiens, sapienter infans: mundum implens, in praesepio iacens: sidera regens, ubera lumbens: ita magnus in forma Dei, brevis in forma servi, ut nec ista brevitatem magnitudo illa minueretur, nec illa magnitudine ista brevitatem premeretur.*

Geboren ist der Herr, geboren in der grössten Niedrigkeit: die Welt soll erfahren, welches Heil ihr widerfahren ist. Gott thut es ihr kund, und zwar in einer solchen herrlichen Weise, wie noch nie eine Gottes Wohlthat ist kund gemacht worden. *Καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν*. Gut sagt Calvin: *supervacuum fuisset Christum nasci in Bethlehem, nisi hoc innotuisset mundo. Modus tamen, quem describit Lucas, videtur hominum iudicio parum consentaneus. Primum non nisi paucis testibus patefit Christus, et quidem inter noctis tenebras. Deinde cum Deus ad manum multos haberet honore vel excellentia praeditos testes, illis posthabitis solos elegit pastores, contemptos scilicet homines et nullius pretii. Hic stultescat carnis ratio et prudentia necesse est, ac fateamur, quod stultum est Dei superare quicquid est aut videtur sapientiae in mundo (1 Cor. 1, 25). Caeterum haec quoque pars exinanitionis fuit, non per quam aliquid decederet Christi gloriae, sed tantum ut ad tempus abscondita iaceret. Deinde sicuti Paulus admonet, contemptibile esse evangelium secundum*

carnem, ut fides nostra in virtute spiritus, non altis sapientiae humanae verbis, vel aliquo mundi splendore fundata sit (1 Cor. 2, 4): ita hunc incomparabilem thesaurum Deus ab initio deposuit in vasis fictilibus, ut fidei nostrae obsequium melius probaret. Gott bleibt derselbe für und für: er liebt das Kleine, die kleinen Leute, die kleinen Mittel. Nicht in hellen Haufen hat er seine Propheten den Kindern Israel zugesandt und der Herr wird nur 12 Apostel aussenden in alle Welt; es genügt vollkommen, wenn jetzt nur einige Wenige wissen, was in der heiligen Nacht in Bethlehem geschehen ist. Calvins Gedanke, dass Gott den Hirten als den verachtetsten Leuten die Geburt seines Sohnes kund thut, ist neuerdings wieder von Godet aufgegriffen worden; v. Hofmann erklärt sich aber sehr entschieden dagegen. Er sagt, die Engel erschienen ihnen, weil sie die einzigen wachen Leute in und um Bethlehem gewesen wären. Allein erscheinen die Engel sonst nur wachen Leuten; verstehen sie es nicht auch im Schlafe zu erscheinen, aus dem Schlafe zu erwecken? Wetstein hält diese Hirten für Heiden, das sind sie auf keinen Fall, der Engel hätte sonst anders mit ihnen sprechen müssen. Olshausen, Stier, Oosterzee denken sich dieselben als solche, die um den Trost Israels wussten und auf denselben warteten. Sollte es bedenklich sein, so weit zu gehen, was mir aber nicht begründet erscheint, denn in diesen beiden ersten Kapiteln des Lukas begegnen wir noch mehreren solchen sehnsüchtigen Seelen, so bleibe man dabei stehen, dass Hirten meist schlichte, einfache, unverdorbene Leute sind. Ambrosius ist schon dieser Ansicht: *non gymnasia choris referta sapientium, sed plebem Dominus simplicem requisivit, quae phalerare audita et fucare nesciret. Simplicitas enim quaeritur, non ambitio desideratur.* Auf eine gewisse sittliche Qualität sieht der Herr, unser Gott, doch wohl bei denen, welchen er zuerst das Weihnachtsevangelium predigen lässt.

Diese Hirten waren ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ, also in der Umgegend, wohl in der Feldmark Bethlehems ἀγραυλοῦντες. Euthymius bemerkt, dass dieses Wort οἱ μὲν ἐρμηνεύουσι τὸ ἐν ἀγρῷ αὐλεῖν, zu diesen sonderbaren Etymologen zählt Theophylactus, andere aber (οἱ δὲ) τὸ ἐν ἀγρῷ αὐλίξασθαι ἢ γοῶν διανυκτερεύειν. Die letztere Derivation ist richtig, nur ist die zweite angegebene, selbst von Camerarius, Bochart, Elsner noch gebilligte Bedeutung falsch. An und für sich besagt dieses ἀγραυλεῖν nichts Anderes als sich innerhalb einer αὐλῇ aufhalten. Columella verlangt de re rust. 1, 6 für das zu einer villa gehörige Vieh zweierlei Arten von Aufenthaltsorten, nämlich *ex parte tecta loca, ex parte sub dio parietibus altis circumsepta, ut illic per hiemem, hic per aestatem sine violentia ferarum conquiscant.* An Räumlichkeiten der ersten Art ist hier nicht zu denken; warum hätten die Hirten sonst gewacht? Es bleiben demnach nur solche mit Mauern umschlossene Räume über: dass es dergleichen in dem heiligen Lande für Schafe auch gab, erhellt evident aus dem Gleichnisse von dem Hirten, Joh. 10, 1 ff. Allein ich kann nicht verschweigen, dass der klassische Sprachgebrauch von ἀγραυλεῖν solche mit Mauern umschlossene Räume nicht notwendig fordert; dieses Wort bedeutet, wie Kypke nachgewiesen hat, auch sub dio versari, in agris sub dio degere, wie z. B. Dionysius' Hal. 1, c. 39 von Kakus sagt: τοῦς

ειωθότας αὐτῷ συναγροαλεῖν συνεκάλει, cf. Aristoteles de mirabil. ausc. p. 1085, und weiter rusticari, extra urbem in agris degere, wie es z. B. Plutarch im Numa c. 4 gebraucht (*Νουμᾶς ἐκλιπὼν τὰς ἐν ἄστει διατριβὰς ἀγροαλεῖν τὰ πολλὰ καὶ πλανᾶσθαι μόνος ἤθελεν*). Auf dem Felde, möglicherweise in einem mit Mauern umgebenen Orte befanden sich diese Hirten *φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτός ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν*. Einige haben mit Kühnöl in *φυλάσσειν φυλακὰς* einen Hebraismus erkannt, aber sie täuschen sich: der gutbelesene Kypke hat aus Plutarchs Apophthegmen eine, sowie aus Dionysius von Halicarnass drei Stellen beigebracht, wo beide Worte wieder ebenso mit einander verbunden sind, und Meyer verweist noch auf Plato, Phaedr. 240 ε. und Xenophon, Anab. 2, 6, 10. Die Frage ist, ob der Genetiv *τῆς νυκτός* zu *φυλακὰς* gehört, was Kypke, Kühnöl, Weiss, Stier u. a. annehmen, oder zu den beiden Participien *ἀγροαλοῦντες* und *φυλάσσοντες*, was Meyer, Bleek, Godet, Keil vorziehen. Bei den Klassikern kommt *τῆς νυκτός* als Zeitbestimmung vielfach vor, vornehmlich bei Homer und Hesiodus, später kommt allerdings dafür *τὴν νύκτα* mehr in Aufnahme, allein doch nie zur absoluten Herrschaft. Wir haben hier also die Wahl, welche um so schwieriger dadurch wird, dass Lukas bald den Akkusativ, bald den Genetiv als Adverbium gebraucht. Der Akkusativ erscheint so Ev. 2, 37. 21, 37. Act. 20, 31. 26, 7, der Genetiv Ev. 18, 7. 9, 24, 25. Da aber in allen Stellen, wo der Genetiv adverbial gebraucht wird, der Artikel fehlt, hier jedoch derselbe steht, so verbinde ich *τῆς νυκτός* lieber mit *τὰς φυλακὰς*, so dass es für das sonst gebräuchliche *φυλακαὶ νυκτεριναὶ* eintritt. Grotius, Bengel, Godet glauben, der Plural stehe hier, weil die Hirten alternierend, einer nach dem andern gewacht hätten; allein das entspricht nicht dem Contexte, denn der Engel des Herrn findet nicht einen Hirten wachend, sondern ihrer viele. Daher ist Meyer im Rechte, welcher die Hirten auf verschiedenen Punkten *τὴν ποίμνην αὐτῶν* bewachen lässt; wir entnehmen diesem Singular, dass die Hirten entweder einem reichen Herrn allesamt dienten oder dass sie eng mit einander verbunden waren, so dass ihre verschiedenen eigenen Herden nur eine Herde bildeten. In der Nacht sind diese Leute mit ihrer Herde noch auf dem Felde draussen: es fragt sich, ob wir aus dieser Angabe mit annähernder Sicherheit schliessen können, in welcher Jahreszeit Christus geboren wurde. Lightfoot bringt aus dem Talmud (Beza 40, 1 u. Schabbath 45, 2) die Notiz bei: *haec sunt pecora eremi, ea nempe quae prodeunt pastum circa tempus paschatis et pascuntur in campis et domum redeunt ad pluviam primam*. Diese pluvia prima beginnt Nedarim 63, 1 am dritten Tage des Monates Marcheschvan, es ist also der im Herbst niedergehende Regen. Meyer, Bleek und v. Hofmann behaupten, dass darnach die Geburt Christi nicht in den Winter, ganz und gar nicht auf den in der christlichen Kirche ganz allgemein gefeierten 25. Dezember fallen könne. Allein sie erklären die Akten zu früh für geschlossen. Es ist erstens nicht zu übersehen, dass die angezogenen Talmudstellen nicht von dem Vieh reden, welches auf den Feldern geweidet wird, sondern von dem ausschliesslich, welches man in die Midbar, in die Wüste, in die Steppe hineintreibt. Wenn das Vieh die rauheren, höher gelegenen Weideplätze verlassen muss, kann es sich unten in den

Thälern noch lange Zeit im Freien aufhalten. Zweitens ist nicht bedacht, dass besondere Umstände vorliegen können, welche es wünschenswert machten, dass die Hirten länger als gewöhnlich bei dem milden Wetter draussen blieben: Joseph war gewiss nicht der Einzige, welcher der Schätzung wegen nach Bethlehem gekommen war, es gebrach an Räumlichkeiten in der kleinen Stadt, wo so viele Gäste hätten ein Unterkommen finden können, und man hielt für sie wenigstens die Ställe frei. Ich trete also Wieseler, Hase, Godet, Keil bei, welche in jener Talmudstelle keine Instanz gegen den 25. Dezember finden, gebe aber recht gerne zu, dass jenes Datum jedes geschichtlichen Grundes ermangelt. Es ist von der Kirche angenommen worden, aus was für Gründen, habe ich hier nicht darzuthun und verweise nur den Wissbegierigen auf meine Evangelischen (1, 118 ff.) und Epistolischen Perikopen (1, 77 ff.).

Diesen Hirten auf dem Felde widerfuhr in der Nacht, während sie wachten, etwas ganz Wunderbares: καὶ (ἰδοὺ liest der textus receptus mit dem Alexandrinus, Cantabrigiensis und andern Handschriften. Lachmann aber und Tischendorf haben es gelöscht, da es im Sinaiticus, Vaticanus, Imp. Paris. N. 62 und im Fragmentum des Tregelles fehlt) ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς. Sehr wahr bemerkt Bengel: *in omni humiliatione Christi per decoram quandam protestationem cautum est gloriae eius divinae. Hoc loco per praeconium angeli: in circumcisione per nomen Jesu: in purificatione per testimonium Simeonis: in baptismo per exceptionem Baptistae: in passione modis longe plurimis.* Das Wort der Weissagung Haggai 2, 6 beginnt nun, auch nach seinem zweiten Teil, sich zu erfüllen. Durch einen Engel, und zwar durch den Gabriel, hat Gott der Jungfrau Maria verkündigt, dass sie den Herrn Jesus gebären soll; durch keinen geringeren Boten, als durch einen Engel lässt er den Hirten ansagen, dass er geboren ist. Aus ἄγγελος κυρίου können wir über die Person dieses Engels nichts Näheres erfahren; wenn der bestimmte Artikel dabei stünde, so hätten wir unter diesem Engel den bekannten Engel zu verstehen, den also, von welchem Lukas in dem ersten Kapitel geredet hat, den Gabriel. Da aber dieser Fingerweis uns nicht erteilt wird, so ist es unrecht, auf Gabriel hier zu bestehen. Ein Engel kommt, doch wird dieser Engel durch den dabeistehenden Genetiv gleich näher als ein solcher charakterisiert, welcher nicht ex motu proprio sich naht, also auch nicht aus sich selbst redet, ἐπέστη αὐτοῖς. Erasmus fügt dazu ex alto, Ewald überträgt „über ihnen“, allein aus dem ἐπιστάναι kann das nicht ersehen werden. Der Evangelist sagt weiter nichts, als dass der Engel Gottes bei ihnen, vor ihnen mit einem Male gestanden habe, ohne dass sie es gewahr geworden waren, wie er herzugekommen war, also unvermerkt, urplötzlich. Zu Luk. 24, 4 habe ich in der Auferstehungsgeschichte S. 20 nachgewiesen, dass dieses Zeitwort auch bei den Heiden gern von den Erscheinungen himmlischer Wesen gebraucht wird, und zwar auch um das plötzliche Dasein derselben anzugeben. Dieser Engel Gottes stand mit einem Male vor den nichts ahnenden Hirten in einem Lichtglanze, wie Gabriel dem Zacharias und der Maria nicht erschienen war: δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς. Schwerlich haben wir dieses uns so zu denken, dass dieser Engel Gottes

vor ihnen ausserhalb dieser δόξα, die rings um die Hirten leuchtete, sich befand, vielmehr wohl so, dass derselbe recht eigentlich ein φωσφόρος war, dass die δόξα κυρίου ihn umfloss und von ihm aus sie umflammte. Act. 26, 13 begegnet uns περιλάμπειν wieder in gleichem Sinne. Was ist diese δόξα κυρίου? Grotius sagt: lux eximia, Kühnöl: splendor plane eximius, was über alle Begriffe flach ist: wo vertritt der Name Gottes je im Alten oder Neuen Testamente den Superlativus? Die δόξα κυρίου kann nur die δόξα sein, welche dem κύριος, dem, welcher der Herr der Engel und der Menschen ist, also dem Herrn Herrn eigentümlich zusteht, und diese δόξα strahlt Licht aus, ist also selbst Licht. Wir können es nur billigen, dass die neueren Ausleger samt und sonders hier an die

הנה! כבוד! denken, welche von den Juden später als die Schechina bezeichnet wird. Nach der Lehre des Alten wie des Neuen Testaments ist Gott ein Licht, 1 Joh. 1, 5, er ist der πατήρ τῶν φώτων Jak. 1, 17, sein erstes Wort war: Es werde Licht, Gen. 1, 3, bei ihm ist eitel Licht, Dan. 2, 22, und darin ist keine Veränderung noch ein Wechsel, Jak. 1, 17. Er wohnt in einem Lichte, da niemand aus sich selbst zukommen kann, 1 Tim. 6, 16, zu seinem wunderbaren Lichte aber beruft er uns, 1 Petr. 2, 9, und in seinem Lichte bewahrt er das Erbteil seiner Heiligen, Col. 1, 12. Licht ist das Kleid, welches Gott anhat, Ps. 104, 2, in dem er also sich manifestiert und offenbart in dieser dunklen Welt, er ist unser Licht, Ps. 27, 1, 2 Sam. 22, 29. Aus der lichten Wolke heraus erschallte auf dem Berge der Verklärung Gottes Stimme, Matth. 17, 5, in einer lichten Wolke wanderte der Gott Israels mit dem Volke in der Wüste Exod. 13, 21 f., wieder kam er in einer solchen Wolke, um mit seiner Herrlichkeit das Allerheiligste der Stiftshütte, Exod. 40, 34, wie des Tempels, 1 Reg. 8, 10 ff., zu erfüllen. Mit seiner Glorie sandte der Herr also den Engel den Hirten zu, seine erscheinende Herrlichkeit umstrahlte sie. Gut merkt Euthymius schon an: δόξαν κυρίου νῦν θεῶν φῶς νόησον περιέλαμψε δὲ αὐτοὺς, ἵνα γινῶσιν, ὅτι ἄγγελος θεοῦ ἐστὶν ὁ ἐπιστὰς αὐτοῖς. Calvin spinnt diesen hingeworfenen Gedanken weiter so aus: *dicit gloriam Domini resplenduisse circum pastores, ex qua angelum agnoscerent. Parum enim profuisset dici illis ab angelo, quod refertur a Luca, nisi Deus visibili aliquo symbolo testatus esset, quod audiebant a se profectum esse. Apparuit ergo illis angelus non vulgari aliquo forma vel sine dignitate, sed fulgore coelestis gloriae instructus, qui pastorum animos afficeret, ut allatum sibi sermonem non secus atque ex ore ipsius Dei exciperent.* Diese δόξα κυρίου ist aber nicht bloss das Akkreditiv, mit welchem Gott seinen Sendboten ausstattet, sondern auch ein Symbol, welches das Licht der Welt, das in dem Kinde zu Bethlehem erschienen ist, bedeutsam abschattet. Die plötzliche, leuchtende Erscheinung des Engels erfüllt die Hirten nicht mit Freude und Entzücken, sondern mit Schrecken und Entsetzen: καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. Was Zacharias in dem Tempel 1, 12 und der Jungfrau 1, 29 und 30 begegnete, das begegnete auch ihnen, aber in höherem Grade noch, wie sie ja auch allein von der Herrlichkeit Gottes umleuchtet wurden. Sie spüren die Nähe Gottes, die unsichtbare Welt thut sich vor ihnen auf; wie sollten sie, die durch nichts darauf vor-

bereitet sind, nicht von einem gewaltigen, heiligen Schrecken ergriffen werden?

Was frommte aber die noch so strahlende Erscheinung des Engels Gottes, wenn er nicht seinen Mund aufthun wollte? Wenn diese Hirten mit inbrünstigem Herzen in dieser Nacht um die Geburt des verheissenen Trostes Israels gefleht hätten, so wäre diese himmlische Erscheinung ihnen wohl als ein Zeichen der Erhörung verständlich gewesen; aber Lukas weiss nichts davon, dass sie des Nachts angehalten haben am Gebet, sie haben nach ihm lediglich gewacht. *Καὶ εἶπεν αὐτοῖς*, fährt der Evangelist weiter fort, *μὴ φοβεῖσθε· ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ*. „Diese Worte,“ sagt Luther, „sind sehr wohl gesetzt. Die Hirten sind über dem grossen Licht und Glanz als über einem ungewöhnlichen Dinge sehr erschrocken, dass Himmel und Erde in einem Augenblicke voller Lichts und eitel Feuer ist in der finsternen Nacht geworden. Solches siehet der Engel, spricht sie deshalb fröhlich an und sagt: Fürchtet euch nicht, als sollte er sagen: Ihr habt keine Ursach, dass ihr euch fürchten sollt; dass ihr euch aber fürchtet, ist ein gewiss Zeichen, dass ihr von dem edlen, teuren Schatz noch nichts wisset, den euch Gott geschenkt hat; sonst würdet ihr euch nicht fürchten, ja ihr würdet euch von Herzen freuen und guter Dinge sein; denn eben darum komme ich, dass ich euch grosse Freude soll verkündigen.“ Zu allererst kommt es darauf an, die Herzen zu öffnen und zuzubereiten, dass sie die Botschaft, welche Gott seinem Engel aufgetragen hatte, aufnehmen können. Ein Herz, welches zu Tode erschrocken ist, ist verschlossen, dem Worte unzugänglich, es ist stumm und starr: da gilt es, zuerst diesen Bann der Furcht und des Entsetzens zu sprengen. Das thun die Worte: *μὴ φοβεῖσθε*. Die Hirten haben nicht mit Unrecht aus der Erscheinung des Engels geschlossen, dass etwas ganz Ausserordentliches geschehen ist oder geschehen soll, nur darin haben sie sich geirrt, dass sie dieses Ausserordentliche für etwas sehr Schreckhaftes hielten. Das Ausserordentliche, um deswillen der Engel vor ihnen steht, will nicht schrecken, sondern erfreuen, beseligen. Die Mahnung *μὴ φοβεῖσθε* begründet der Engel sofort mit *ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην*. Wir merken recht aus diesen Worten, wie sehr die armen Hirten erschreckt worden waren; es genügt nämlich dem Engel nicht, einfach *εὐαγγελίζομαι* zu sagen, er setzt noch, obgleich in dem Zeitworte schon enthalten ist, dass es eine frohe Botschaft ist, in *χαρὰν* den Inhalt derselben bestimmt heraus und verstärkt diese *χαρὰν* endlich noch durch *μεγάλην*. *Angelus autem, ut recreet pastorum animos, in alium finem se missum esse testatur, nempe ut Dei misericordiam annuntiet. Nam haec una vox non modo collapsos homines erigit, sed perditos instaurat et revocat a morte in vitam, ubi Deum sibi propitium esse audiunt*. Weit gefehlt, dass der Engel den Hirten eine Nachricht zu übermitteln hat, welche ihnen Schrecken und Entsetzen einjagen soll, hat er ihnen eine Mitteilung zu machen, welche mit Freude, ja mit grosser Freude, mit einer Freude, welche selbst in den Augen der Engel eine grosse ist, ihre Herzen erfüllen soll. Diese grosse Freude wird durch den Relativsatz *ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ* näher bestimmt. Godet ist aber im Irrtum, wenn er aus-

legt: welche als eine grosse dem ganzen Volke bestimmt ist; der Engel will nur sagen, dass die Freude dadurch eine grosse ist, dass sie nicht für sie allein, sondern für das ganze Volk bestimmt ist. Wer ist aber unter *παντὶ τῷ λαῷ* zu begreifen? Wenn ich auch ganz und gar nicht mit Bengel annehmen kann, dass die Engel anfangs nicht gewusst hätten, das Heil in Christo sei aller Welt zugedacht, und denen nicht beipflichte, welche *λαός* für eine nur auf das Volk Israel anwendbare Bezeichnung erachten, denn Luk. 2, 31 (*πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν*) ist offenbar dieses Wort weiter gefasst, so trage ich doch Bedenken, über die Grenzen Israels hier hinauszugehen. Es steht eben nicht der Plural, sondern der Singular, und das zugefügte *παντός* erklärt sich ganz un-gezwungen so, dass nicht ein Bruchteil des Volkes Israel, nicht etwa die Bewohner Bethlehems oder Judäas, sondern das ganze Volk, wie es in dem Lande seiner Väter wohnt und in die Lande der Heiden zerstreut ist, dieser Freude theilhaftig werden soll. Calvin nimmt *παντὶ τῷ λαῷ* schon in dieser Beschränkung. *Quamquam solos pastores alloquitur angelus, significat tamen, longius patere, quod illis affert salutis nuntium, ut non ipsi privatim tantum, sed alii quoque audiant. Porro toti populo commune fuisse gaudium intellige, quia omnibus promiscue offerebatur. Non enim uni vel alteri Deus, sed universo semini Abrahae Christum promiserat. — Ceterum etsi de electo tantum populo angelus loquitur, nunc tamen diruta maceria ad totum humanum genus spectat eadem legatio. Nam Christus pacem annuntiat non tantum iis, qui prope sunt, sed qui procul sunt: nec minus extraneis, quam domesticis Eph. 2, 17. Sed quia usque ad Christi resurrectionem peculiare erat foedus cum Judaeis, ideo angelus eos a reliquis gentibus segregat.* Statt des Letzteren möchte ich aber lieber daran erinnern, dass der Engel zu den Juden spricht und, am ihnen ganz verständlich zu werden, auf ihre Anschauungen eingeht; dieselben über die Universalität des Christentums aufzuklären, ist sein Beruf nicht, hätte auch zu der Erhöhung ihrer Freude nichts beigetragen. *Angelus loquitur*, bemerkt Bengel treffend, *pastoribus israelitis, ut primo illi tempore conveniebat.* So auch Grotius, Glöckler Bleek, Meyer, Godet, Stier, v. Hofmann.

Sollen die Hirten dem Engel auf das Wort glauben, dass sie keinen Grund haben, sich zu fürchten, dass er ihnen grosse Freude verkündet? Besteht die grosse Freude darin, dass er überhaupt zu ihnen redet oder sie bittet, ohne Furcht zu sein? Sie können nicht ahnen, welche grosse Freude er meint, und daher muss er sich weiter auslassen. *Praefatur angelus*, schreibt Calvin, *se annuntiare magnum gaudium: deinde gaudii causam vel materiam subiicit, quod natus sit salvator.* *“Ου ἐτέχθη ὑμῶν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστιν χριστὸς κύριος, ἐν πόλει Δαυείδ.* Calvin schwankt schon, wie *οὗ* zu fassen ist, ob es den Grund angiebt, warum sie sich so sehr zu freuen haben, und also mit der Vulgata durch *quia* und mit Luther durch „denn“ wiederzugeben ist, oder ob es die Freude beschreibt und also durch „dass“ übersetzt werden muss. Stier, Bleek und de Wette entscheiden sich für „denn“, Ewald, Meyer, Keil für „dass“: ich ziehe „denn“ hier vor, weil das *ἰδοὺ γὰρ* im Anfange mehr darauf führt, dass der Engel Gründe anführt, als dass er den Thatbestand bloss feststellen

will, welcher übrigens mit *ὁμῖν* nicht mehr in seiner ganzen universellen Bedeutung ins Klare gebracht würde. Geboren ist den Hirten *σήμερον*, heute, woraus hervorgeht, dass wir mit Recht von einer Weihnacht und nicht von einem Weihstage reden, denn jetzt, da der Engel sprach, war es Nacht, *σωτήρ*. Wie wir in den Worten vorher *εὐαγγελίζομαι χαρὰν μεγάλην* eine aufsteigende Linie erblicken mussten, so wollen auch die Worte hier als eine solche angesehen sein: die Predigt, welche erst sehr allgemein und breit anhebt, wird mit jedem weiteren Worte bestimmter und enger. Man übersehe nicht, dass vor *σωτήρ* kein Artikel steht: der Engel verkündet also nicht gleich den Heiland, d. h. den als Heiland *κατ' ἐξοχήν* von den Propheten Verheissenen, was die Ansicht der Alten und einiger Neueren, z. B. de Wettes, ist, sondern überhaupt einen Heiland, welcher mit den Heilanden, die Gott seinem Volke in sehr verschiedenen Zeiten erweckt hat, sich vergleichen lässt. So Meyer, Bleek, Stier, Keil. Welcher Art das Heil ist, welches dieser Heiland bringen soll, ist nicht angegeben. Nehem. 9, 27 heisst es: *ἐν οἰκτιρμοῖς σου μεγάλοις ἔδωκας αὐτοῖς σωτήρας καὶ ἔσωσας αὐτοὺς ἐκ χειρὸς θλιβόντων αὐτούς*: hiernach (vergleichen liesse sich noch Jud. 3, 9. 15) konnten die Hirten möglicher Weise unter dem geborenen *σωτήρ* sich einen vorstellen, welcher, zum Manne herangewachsen, das Volk erlösen werde aus der Hand der Römer. Doch dass dieser *σωτήρ* kein mit jenen Helden Israels vergleichbarer sei, verkündet den Hirten gleich das nächstfolgende Wort, durch welches der *σωτήρ* näher charakterisiert wird. Der in dieser Nacht geborene *σωτήρ* ist nämlich *χριστός*. Auch bei diesem Worte fehlt der Artikel, Weiss übersetzt deshalb ein Christus, ein Gesalbter, wohingegen Meyer, Ewald, de Wette, Bleek, Stier, v. Hofmann, Godet, Keil ganz bestimmt an den Messias denken. Bekannt ist, dass in dem neutestamentlichen Sprachgebrauche *χριστός* ohne Artikel der Herr Christus und nicht irgend ein anderer Gesalbter ist; kann sich der Engel aber schon so ausdrücken? Freilich ist als Name dessen, der da kommen soll, schon das Wort *ὁ Μεσσίας*, wie wir aus Joh. 1, 42 erfahren, im Umlaufe; aber ob *μεσσίας* ohne Artikel, kann ich nicht sagen. Sicherer ist es daher, sich wie Weiss mit einem Gesalbten zu begnügen. Der, welcher Israel retten soll aus dem Untergange, wird also einer sein, den Gott salbt mit seinem heiligen Geiste, wozu? bleibt wieder ganz in der Schwebe. Zu einem Propheten, zu einem Priester, zu einem Könige — alles drei ist möglich. Jedenfalls aber erhebt dieses *χριστός* den Neugeborenen hoch über jene Helden Israels: Gottes Geist hat sie erfasst, ist über sie gekommen, das ist ganz richtig, aber mit dem Geiste Gottes sind sie nicht gesalbt worden, denn gesalbt werden mit dem Geiste Gottes heisst mit dem heiligen Geist angethan werden, ihn auf sich ruhen haben, durch ihn, dass ich so sage, einen character indelebilis erhalten, wie denn in der That die Propheten, Priester und Könige durch die Salbung zu einem Amte geweiht wurden, welches sie verwalten sollten bis an ihres Lebens Ende. Der Engel setzt zu *χριστός* noch *κύριος*; Grotius und A. irren sich, wenn sie *Χριστός κύριος* zusammen nehmen als einen Begriff, es ist auf jeden Fall aus einander zu halten. Jedes Wort hat seine bestimmte, abgegrenzte Bedeutung. Im ganzen Neuen Testamente kommt jene Verbindung nicht weiter vor

und aus Act. 2, 36 (κύριον καὶ χριστὸν αὐτὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν) ersehen wir, dass sich die beiden Ausdrücke χριστός und κύριος keineswegs decken. Nennt der Engel hier das Christkind κύριος, so ist das ein sehr bedeutsamer Fortschritt, und zwar ein Fortschritt aus der Weite in die Enge. Freilich übersetzt auch hier wieder Weiss ein Herr, allein dieses Mal kann ich ihm nicht beipflichten, jetzt meine ich, muss man mit den andern Auslegern zu dem bestimmten Artikel greifen. Ist den Hirten wie dem gesamten Volke jetzt κύριος geboren, so muss dieser κύριος der Hirten und des ganzen Volkes κύριος sein. So ist das Volk nach dem Willen des Gottes, welcher der Gott und Herr Israels ist, diesem Herrn unterthan, d. h. so hat das Volk der Theokratie in diesem σωτήρ und χριστός den theokratischen König zu erblicken. Nun aber hat die Prophetie nie von verschiedenen theokratischen Königen geredet, sie kennt nur einen König der Ehren, nur Einen, der ewig auf dem Throne sitzt: dadurch fällt jetzt ein volles Licht auf das Kind, welches in dieser Nacht geboren ist. Es ist der König der Verheissung. Von diesem Punkte aus bestimmt sich nun χριστός und σωτήρ näher. Ist das Kind der verheissene König Israels, so unterliegt es keinem Zweifel, dass es der Gesalbte ist, von dem die Weissagung redet, und der Heiland, welcher als der letzte Trost dem Volke verheissen worden ist. Die folgenden Worte ἐν πόλει Δαυὶδ, welche natürlich zu ἐτέχθη gehören, sind nicht eine umständliche Paraphrase für Bethlehem. „Die Stadt Davids aber, nicht Bethlehem,“ sagt v. Hofmann, „nennt der Engel den Ort, wo er geboren worden, weil Bethlehem in dieser seiner Eigenschaft, die Stadt zu sein, aus der David gekommen, der rechte Ort für die Geburt des andern David ist.“ Weiss meint, dass damit die messianische Qualität des Geborenen festgestellt werde, allein dies ist schon durch κύριος geschehen; höchstens könnten wir zugeben, dass dadurch bestätigt werde, dass wirklich der Sohn Davids heute geboren sei. *Ad renovandam promissionum memoriam, quae passim notae et celebres erant inter Judaeos,* spricht nach Calvin der Engel von der Stadt Davids; dagegen habe ich nichts zu erinnern und spreche gern mit Bengel: *haec periphrasis remittit pastores ad prophetiam, quae tum implebatur.* Diese letzten Worte bilden einen trefflichen Uebergang zu dem Folgenden. Die Hirten sollen nicht bloss hören, was Grosses der Herr in dieser gesegneten Nacht gethan hat, sondern es auch sehen mit ihren eigenen Augen. Er ist ja in Bethlehem geboren und sie weiden ihre Herden auf Bethlehems Gefilden. Καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον, εὐρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον ἐν φάτνῃ, der Textus receptus hat κείμενον vor ἐν, was auch in dem Alexandrinus sich findet, der Vaticanus und andere Handschriften schieben noch καὶ zwischen beide Participia, und nach ἐν noch τῇ ein, was aber im Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Cantabrigiensis u. a. nicht steht. Keinen Befehl spricht der Engel aus, sondern er kommt nur freundlich einem Wunsche der Hirten entgegen. Ihre Herzen liegen vor ihm wie ein aufgeschlagenes Buch und er liest darin das sehnlichste Verlangen nach dem Kinde, welches ihnen heute zum Heil und zur Freude geboren ist. Er weist sie an, wie sie zu dem Kinde gelangen können, und zwar thut er dies mit wunderbarer Weisheit. *Obviat angelus,* sagt Calvin,

scandalo, quo fidem pastorum impediri facile erat: quale enim ludibrium est, videri in praesepe iacentem, qui a Deo rex missus sit et unicus salvator. Ergo ne tam vilis et abiecta Christi conditio pastores a Christi fide absterreat, praedicat illis angelus, quid visuri sint. Tiefer greift aber noch Bengel. Die Armut des Geborenen wird durch diese Verkündigung des Engels nicht bloss von allem Aergerlichen und Anstössigen befreit, sondern gerade zu einem Kenn- und Wahrzeichen des Heilandes erhoben: *ipse habitus humilis signum erat fidelibus.* Es ist nicht die Art Gottes, den Menschen ein Gnadengut zu zeigen und dadurch in ihren Herzen nur den Wunsch, es zu besitzen, zu erwecken; er zeigt es, dass wir kommen, schmecken und sehen, wie freundlich der Herr ist. Er hat die Geburt seines lieben Sohnes den Hirten predigen lassen, dass sie sich herzumachen, um seiner recht froh zu werden. Wie aber können sie zu dem Kindlein kommen? Ein σημεῖον wird ihnen gegeben, ein Erkennungszeichen. Bethlehem ist keine grosse Stadt, wie viele Kinder werden da in Frage kommen, denn dass das Kind, welches sie gerne sehen möchten, eben erst geboren ist, hat ihnen des Engels σήμερον schon gesagt? Und auch den Fall, dass mehrere Kinder dort geboren sind, sieht der Engel vor; man sieht, wie viel ihm selbst daran gelegen ist, dass sie das rechte Kind finden. Wenn sie ein kleines Kind — βρέφος hat keinen Artikel, woran Bengel, Ewald, Bleek, Meyer u. a. schon erinnern, und bedeutet sowohl das Kind im Mutterleibe, so Luk. 1, 41, als auch das jüngst erst aus Mutterleib gekommene, wie 18, 15. Act. 7, 19 — finden, welches in einer Krippe in Windeln liegt, so haben sie das Kind gefunden, von welchem der Engel ihnen gesagt hat.

„Auf eine gute Predigt,“ sagt Luther, „gehört ein fröhlicher Gesang. Wie nun diese englische Predigt eine neue Predigt und göttliche Offenbarung ist, die da eitel Trost und Freude verkündigt denen, so, durchs Gesetz verdammt, in Schrecken sind, also folgt darauf und stimmt damit überein der Engel Gesang, welche mit viel Tausenden zur Predigt kommen und heben eine schöne Musika an, dass gleichwie diese Predigt eine göttliche Meisterpredigt ist, also ist dieses auch ein schöner, neuer, göttlicher Meistergesang darauf, dergleichen man in der Welt vor nie gehört hat.“ Καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο, so erzählt Lukas weiter, σὺν τῷ ἁγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανόθεν αἰνοῦντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων. Der Herr des Himmels ist nun auf Erden, was Wunder, dass nicht bloss ein Engel von dem Himmel herabschwebt, sondern sich um ihn schart — γίνεσθαι σὺν τινι kommt auch bei Klassikern (vgl. Xenoph. Cyrop. 5, 3, 8) in diesem Sinne vor — πλῆθος στρατιᾶς οὐρανόθεν, nicht die Menge, wie Luther übersetzt und seltsamer Weise Stier verteidigt, sondern, wie Bengel schon richtig erinnert, eine Menge, wofür sich auch Ewald, Meyer, Bleek u. a. erklären, στρατιᾶς οὐρανόθεν, wo auffällt, dass οὐράνιος als ein Adjectivum zweier Endungen gebraucht wird, obgleich es doch in der That drei Endungen besitzt. Allein, wie Winer S. 64 angiebt, werden die Adjektive auf ιος, μος, αιος und ειος auch von Attikern nicht selten nur mit zwei Endungen versehen, vgl. Act. 26, 19, wo οὐράνιος wieder, und 1 Tim. 2, 9, wo κόσμος so vorkommt. Offenbar ist unter dieser στρατιὰ οὐράνιος zu verstehen הַשָּׂמַיִם צְבָא, wie es 1 Reg. 22, 19

(die LXX *στρατιά τοῦ οὐρανοῦ*) und 2 Chron. 18, 18 (die LXX *δυνάμεις τοῦ οὐρανοῦ*), oder das *לְצֵבָא* schlechtweg, wie es Ps. 103, 21 u. 148, 2 (LXX *πᾶσαι αἱ δυνάμεις*) heisst. Wie Plato (Phaedr. 246 E von einer *στρατιά θεῶν καὶ δαιμόνων* redet, so auch die Schrift von einer *στρατιά τοῦ οὐρανοῦ*, natürlich denkt sie dabei nicht an Himmelskörper, wie Sonne, Mond und Sterne, sondern an lebendige Wesen in solchem Zusammenhang. Schwerlich aber wird *στρατιά* von ihr in dem Sinne genommen, in welchem es in der angezogenen Stelle bei Plato erscheint, wo es eine bunte Menge, einen grossen Haufen bedeutet, sondern in dem Sinne, welchen man mit *στρατιά* zu verbinden pflegt. Eine *στρατιά* ist nicht ein wilder, wüster Haufe, sondern eine geordnete Menge, ein discipliniertes Ganze. Und in der That weiss die heilige Schrift von Ordnungen in der Menge jener himmlischen Wesen, der Engel; sie redet nicht bloss von Engeln und von Erzengeln, 1 Thess. 4, 16 und Jud. 9, sondern auch von *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* cf. Col. 1, 16. Legionen bilden die Engel, Matth. 26, 53, auch hieraus erhellt, dass es Gradunterschiede, Rangstufen unter ihnen giebt. Eine Menge des himmlischen Heeres scharf sich um den Engel, der die erste Weihnachtspredigt gehalten hat, um den ersten Weihnachtsgesang auf der so hochbegnadigten Erde anzustimmen. Eine Menge, warum nicht *τὸ πλῆθος, πᾶν τὸ πλῆθος στρατιάς οὐρανοῦ*? Gelüftet nicht alle Engel, hineinzuschauen in das Geheimnis: Gott ist geoffenbart im Fleische? 1 Petr. 1, 12. Das Loblied der Engel auf Erden weist darauf hin, dass auch in dem Himmel Gottes Ehre gepriesen wird: eine Menge jauchzt in dem Himmel, die andere auf Erden. Die ganze Menge der himmlischen Heerscharen hat sich gleichsam in zwei Chöre geteilt: die Hirten hörten nur den Gesang des einen Chores, welcher ihnen so nahe stand, den Gesang des andern Chores, der in dem Himmel vor dem Stuhle des Gottes und Vaters aller Gnade geblieben war, vernahmen sie nicht. Die Menge des himmlischen Heeres, welches sich *ἐξαίφνης*, wohl also in dem Momente, da der Predigerengel zu Ende gekommen war, um ihn gruppiert, wollte Gott loben. Sie that dies mit den Worten: *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας*. Der textus receptus liest statt *εὐδοκίας* den Nominativ *εὐδοκία*, welcher in dem Codex Imp. Par. No. 62, dem Fragmente des Tregelles und andern Handschriften, sowie in sehr vielen alten Uebersetzungen sich findet, allein der Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Cantabrigiensis geben *εὐδοκίας*, welches auch Irenaeus, Origenes und Augustinus gelesen haben; ich erkläre mich mit Beza, Mill, Bengel, Morus, Nösselt, Valckenaer, Schott, Olshausen, Meyer, Lachmann, Tischendorf für *εὐδοκίας*, weil es unbedingt die schwierigere Lesart ist, welche man durch Streichung des *ς* zu beseitigen suchte. Dadurch, dass dieser Lobgesang eingeleitet wird durch die Worte: *αἰνοῦντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων*, ist schon Bornemanns Auffassung ausgeschlossen: *Messias celebrabit in coelis Deum et in terram deducet pacem divinam — documentum benevolentiae divinae erga homines*. Die Ausleger, welche die recepta mit Luther noch festhalten, wie Grotius, Bengel, Paulus, Kühnöl, de Wette, Glöckler, Baumgarten-Crusius, Ebrard, Lange, Stier, Bleek,

Godet, v. Hofmann, Keil, sind nicht ganz einig, wie sie dieses Lied gliedern sollen. Viele nehmen zwei Strophen an, während aber die einen, wie Paulus und Kühnöl, die erste aus dem Satze: *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ* bilden, und in der zweiten Strophe das beginnende *καὶ* gleich „denn“ fassen, so dass es den Grund angiebt, warum Gott jetzt die Ehre gebührt, dehnen andere wieder, z. B. Bengel, Grotius, de Wette, Godet, Bleek, die erste Strophe bis *εὐφρόνη* aus, wonach die paraphrasis Bengels so lautet: *gloria in excelsissimis Deo sit, et in terra pax sit! Cur? Quoniam in hominibus beneplacitum est.* Einige aber schliessen sich noch den Alten an, welche drei Strophen ganz gleichen Wertes annehmen, so z. B. Glöckler, v. Hofmann, Keil. Die, welche mit uns *εὐδοκίας* lesen, können nur zwei Strophen hier finden. Olshausen dehnte die erste bis einschliesslich *ἐπὶ γῆς* aus, was früher schon Alberti und Tittmann empfohlen hatten, so dass dieselbe sagen sollte: Gott wird jetzt gepriesen wie im Himmel, also auch auf Erden; allein dieser Sinn kommt nicht heraus, denn nach der Wortstellung im Lukas liegt der Accent nicht auf *ἐπὶ γῆς*, sondern auf *ἐν ὑψίστοις*. Die erste Strophe befasst nur die Worte: *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ*. Etwas ist zu ergänzen; Luther entscheidet sich für „sei“, ihm geben recht Grotius, Bengel, Glöckler, Ewald, Bleek, dahingegen spricht „ist“ Nösselt, Paulus, Kühnöl, de Wette, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Meyer, v. Hofmann, Keil mehr an. Gewiss ist hier *ἐστίν* besser am Platze; können diese Engel auf Erden ihren Brüdern in dem Himmel die Schmach anthun, dass sie dieselben erst noch auffordern, Gott die *δόξα* zu geben? Ist es denkbar, dass während der eine Teil der himmlischen Heerscharen hier auf Erden Gott lobsingt, der andere Teil, der vor Gottes Thron sich befindet, in Schweigen verharret? *Ἐν ὑψίστοις* wird Gottes Ehre gepriesen, denn dieses *ἐν ὑψίστοις* lässt sich nicht mit Kühnöl zu *θεῷ* schlagen, dass es sage: *Deo celsissimo, Deo, qui in coelis est*; die Wortstellung erlaubt das nicht, wie schon Bleek bemerkt hat. Aber adverbial ist es auch nicht gemeint, dass es etwa bedeute, in den höchsten Tönen, in der vollkommensten Weise; es will auch nicht die Wesen näher angeben, welche Gott preisen, sondern vielmehr den Ort, da Gottes *δόξα* laut erschallt. Dem hebräischen **בְּמַרְוֵם** und **בְּמַרְוֵימִם** entspricht dieses *ἐν ὑψίστοις*, welches wir Luk. 19, 38 (auch mit *δόξα* verbunden) und in der Septuaginta Hiob 16, 19. Sap. 9, 17, Sir. 43, 9 wieder finden; es unterscheidet sich weder von *ἐν τοῖς ὑψίστοις* Matth. 21, 9, Mark. 11, 10, noch von *ἐν ὑψηλοῖς* Ebr. 1, 3. Gottes Ehre wird in den höchsten Höhen des Himmels jetzt gepriesen, denn ganz gleich wird *ἐν ὑψίστοις* dem *ἐν οὐρανῷ* nicht sein. Bengel merkt an: *ex incarnatione ciuntur laudes a nobilissimis creaturis Deo tributae. Non tamen dicunt in coelo, ubi etiam angeli; sed rara locutione in excelsissimis, quo angeli non aspirant.* Hebr. 1, 3, 4. Die letzten Worte kann ich nicht unterschreiben; sicher steht der Thron Gottes über den Engeln in dem Allerheiligsten des Himmels, aber dass die Engel mit ihrer Stimme nicht bis zu dem Throne Gottes dringen, dass sie nicht vor dem Throne Gottes stehen, sondern dass andere Wesen, höher denn sie, sich der nächsten Nähe Gottes erfreuen, wird uns in der

heiligen Schrift nirgends gesagt. Die Engel sehen allezeit Gottes Angesicht Matth. 18, 10, stehen vor Gott Luk. 1, 19. Ueber den Sinn dieser Worte sind alle Ausleger, mögen sie nun *εὐδοκίας* oder *εὐδοκία* zum Schluss lesen, einig. Die Engel sagen in ihrem Lobgesange auf Erden, dass jetzt Gott in den höchsten Höhen des Himmels Lob und Ehre dargebracht wird. Die Engel in dem Himmel geben also Gott die Ehre, der in dieser heiligen Nacht seinen ewigen Gnadenratschluss ausgeführt hat, und beten an den Reichtum seiner Gnade, die Weisheit seiner Wege, die Wahrheit seiner Zusagen. Aber nicht so einstimmig sind die Ausleger in der Erklärung der nächsten Worte: *καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη*. Was ist diese *εἰρήνη*, welche nun auf Erden wieder ist, von welcher sie entwichen war? Grotius sagt: *felicitas*, Kühnöl schwingt sich gar zu der Uebersetzung auf: Glück blüht auf Erden! und Bolten zu: im Lande herrschet Segen. Wir wissen, dass der Hebräer **וְשָׁלוֹם**

in dem weiten Sinne gebraucht von Wohlstand, allein hier hat *εἰρήνη* sicher einen engeren Sinn, der mit der Geburt Christi auch innerlich zusammenhängt. Euthymius, welcher unter anderem auch frei stellt, unter *εἰρήνη* den Herrn zu verstehen, *ὅς ἐστιν εἰρήνη τοῦ κόσμου, μεσότης γὰρ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων γενόμενος, εἰρήνευσε τὰ ἐπίγεια πρὸς τὰ οὐράνια*, bemerkt zuletzt: *ἢ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, διότι τοῦ παντοκράτορος Χριστοῦ νικτομένου πᾶς πόλεμος κατελύθη, πάντων ὁμοῦ τῶν ἐθνῶν τῷ κρᾶτι τῶν ὁωμαίων ὑποταγέντων*. Dass ein byzantinischer Christ, dem die Cäsareopapie das Ideal ist, die Engel Gott loben lässt, dass die Römer durch den Sieg ihrer Waffen einmal Frieden geschafft haben auf Erden (merkwürdig ist ja allerdings, dass der Tempel des Janus auf dem Kapitol, welcher seit seiner Erbauung nur zweimal war zugemacht worden, unter des Augustus Regierung dreimal geschlossen wurde, und zwar das eine Mal 752 p. u., also 2 a. Chr. cf. Dio Cassius 54, 36 und das monumentum Ancyranum), ist begreiflich; man braucht jedoch nicht so weit zu gehen, die Engel könnten ja Gott loben, dass durch die Geburt Jesu Christi Friede wird auf Erden, so dass die Schwerter zu Pflugscharen und die Spiesse zu Sicheln umgeschmiedet werden. Dieser Gedanke, welcher noch Luther gefallen hat, besteht aber die Probe nicht. Euthymius sagt an erster Stelle: *τοῦτο αἰτία τοῦ ὕμνου, διότι καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη γίνεται, ἣ ἐν οὐρανοῖς πολιτευομένη, εἰρηνεύοντων ἤδη καὶ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸν θεόν* und hätte wohlgethan, dabei stehen zu bleiben. Gut schreibt Calvin: *certe non loquuntur de externa pace, quam inter se colunt homines, sed terram dicunt pacatam esse, ubi homines Deo reconciliati intus tranquillī sunt in animis suis. Scimus nos irae filios nasci et natura esse Deo inimicos: interea nos horribili inquietudine vexari necesse est, quamdiu sentimus, Deum nobis infensum. Ideo brevis et clara pacis definitio ex contrariis petenda est: nempe ex ira Dei et mortis terrore. Atque ita duplex est relatio. Altera scilicet ad Deum, altera ad homines, quia tunc nobis constat pax cum Deo, quum ipso abolito reatu et peccata nobis non imputando propitius esse incipit etc.* Die neueren Ausleger Baumgarten-Crusius, Meyer, Godet, Weiss, v. Hofmann, Keil stimmen Bleek bei, der anmerkt: „Es ist hier gemeint Friede als Gegensatz gegen allen Kampf

und Unfrieden, der bisher auf Erden unter den Menschen geherrscht hat, sowohl in ihrem Verhältnisse gegen Gott, als unter einander und in ihrem Innern.“ Christus führt uns zum Frieden mit Gott und wer seinen Frieden in Gott gefunden, der hält auch Frieden mit seinem Bruder und stiftet, wo der Friede verloren gegangen ist, wieder Frieden.

Wir können der Codices wegen nicht umhin, *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* mit diesen Worten *καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ* zu verbinden. Diese Lesart empfiehlt sich auch aus rhythmischen Gründen: beide Strophen bilden dann den schönsten Parallelismus. Dem *δόξα* entspricht *εἰρήνῃ*, dem *ἐν ὑπὸ τοῖς* weiter *ἐπὶ γῆς* und dem *θεῷ* schliesslich *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας*. Diejenigen, welche *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* lesen, sind über die Bedeutung von *εὐδοκία* sehr weit aus einander; die Einen verstehen es von dem Wohlgefallen, welches Gott jetzt an den Menschen wieder hat, was sich dadurch empfiehlt, dass *εὐδοκεῖν* mit *ἔν τινι* verbunden wird, vgl. Matth. 3, 17. Mark. 1, 11. Luk. 3, 22. So sagt schon Theophylactus: *τουτέστιν ἐπανάπανοις τοῦ θεοῦ ἐπανεπαύθη γὰρ ὁ θεὸς νῦν καὶ εὐηρέσθη ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ὥς πρῶτον γε οὐκ ἠῤδοκει οὐδὲ ἠρέσκετο ἐν τοῖς ἀνθρώποις*, Erasmus, Calvin, Grotius, Elsner, Kühnöl, Glöckler, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil. Euthymius versteht unter der *εὐδοκία* den Gnadenratschluss, welcher sich nun an den Menschen, überhaupt in der Zeit erfüllt hat: einen kleinen Schritt ging Lange weiter und fand in *εὐδοκία* den Herrn Jesus selbst eingewickelt, welcher das in Person erschienene Wohlgefallen Gottes sei, vgl. Eph. 1, 5, 6. Die Andern liessen nicht Gott, sondern die Menschen Wohlgefallen haben. Bolten umschreibt: die Menschen haben jetzt, was sie wünschen; weit besser Fritzsche ad Rom. 2, 372: *in genere humano (Messia nato) voluptas est et laetitia*. Allein *εὐδοκία* (cf. Ps. 145, 16 LXX) heisst nicht Freude und Wonne, sondern Wohlbehagen, was Heumann hier am Platze fand. Die, welche *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* lesen, sind darin einig, dass das *εὐδοκίας* als ein genetivus qualitatis zu fassen ist und dass dieser Genetiv nicht eine Qualität angiebt, welche sie erweisen, sondern eine, welche sie empfangen haben. Sie verstehen unter *ἀνθρώποις εὐδοκίας* solche, welche Objekte des göttlichen Wohlgefallens sind. Godet versteigt sich so weit, dass er diese Verbindung für barbarisch erklärt; er ist aber durch v. Hofmann bedeutet worden, dass *ἀνθρωποι εὐδοκίας* angesichts solcher Bezeichnungen wie *ἀνὴρ ἐλέους* Sir. 44, 10 u. 24 schwerlich Anstoss erregen könne. Keil kommt Godet zu Hülfe und behauptet, dass *ἀνὴρ* (אִישׁ) mit dem Genetiv eines abstrakten Nomens wohl zur Bezeichnung einer Person, der etwas eigen, habituell ist, verbunden werde, aber nicht *ἄνθρωπος* (אָדָם). Allein wie Keil selbst ehrlich eingesteht, kommt Prov. 6, 12 אָדָם mit einem solchen Genetiv und Sir. 31, 21 *ἄνθρωπος* mit *αἱμάτων* vor. Singulärer Art sollen diese beiden Stellen sein: meinetwegen, dann kommt zu den singulären Stellen des Alten Testaments und der Septuaginta als dritte eine Stelle des Neuen Testaments, was ja nicht mehr befremden kann. Aber auch zugestanden, dass die Zusammenfügung *ἀνθρωποι εὐδοκίας* gestattet sei, so soll dieselbe doch nun und nimmer-

mehr besagen können, dass dem Subjekte das, was der Genetiv besagt, widerfährt, sondern dass es von ihm ausgeht und geübt wird. Allein an und für sich bleibt die Wahl frei, der Zusammenhang muss entscheiden, ob ein genetivus subiecti oder obiecti vorliegt. Ich leugne nun nicht, dass *ἄνθρωπος εὐδοκίας* bedeuten kann ein homo bonae voluntatis, allein aus dem Contexte hier dürfte denn doch erhellen, dass die andere Fassung homo beneplaciti viel näher liegt, was auch die Meinung von Meyer, Ewald, Weiss ist. Wenn v. Hofmann, Keil u. a. schliesslich behaupten, dass *ἐπὶ γῆς* dieser Auffassung des *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* widerstreite, weil ja der weite Begriff der Erde dann durch diese Zufügung auf einen Teil der Erdbewohner beschränkt werde, so ist das ein Sophisma, denn ihre Meinung ist ja auch nicht, dass Gottes Wohlgefallen wirklich auf allen Menschen ruht. Sie wissen selbst recht wohl, dass Gott so gern Wohlgefallen haben möchte an allen Menschen, dass es aber, weil die Weihnachtspredigt nicht von allen im Glauben angenommen wird, nicht zu einem effektiven Wohlgefallen an allen kommen kann. Hier hilft es nichts, zu sagen, die lobsingenden Engel sehen das Werk der Erlösung vollendet: ruht an dem Ende denn Gottes Wohlgefallen auf allen Menschen? Die Engel verirren sich nicht in Ueberschwänglichkeiten, wie sollten sie das? Haben sie nicht an Satan und seinen bösen Geistern ein augenscheinliches Beispiel, dass man Gott bis auf das Aeusserste widerstreben kann? Sie bleiben bei der Wahrheit und lobsingend, dass auf Erden nun Friede ist unter, bei, auch in den Menschen, welchen Wohlgefallen zu Teil geworden ist, beziehungsweise wird, weil sie ihr Wohlgefallen an dem Kinde haben, das in der Krippe zu Bethlehem liegt.

Erfüllt ist die Sendung der Engel: *καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, καὶ οἱ ἄνθρωποι* (so lese ich, trotzdem dass Lachmann diese letzten drei Wörter in Klammern gesetzt und Tischendorf sie ganz gestrichen hat. Sie fehlen allerdings im Sinaiticus, Vaticanus, Parisiensis VIII und dem Fragmente des Tregelles, allein ausser dem Alexandrinus und Cantabrigiensis befinden sie sich in mehreren Handschriften noch: dass sie ausgemerzt worden sind, begreift sich aber leichter, als dass sie eingeschoben sind) *οἱ ποιμένες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους· διέλωμεν δὴ ἕως Βηθλεὲμ καὶ ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός, ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν.* Meyer will das *καὶ* vor *οἱ ἄνθρωποι* nicht als ein Zeichen des Nachsatzes anerkennen, er meint, dass es „auch“ sei, der Evangelist wolle damit an den Weggang der Engel den Weggang auch der Menschen anschliessen, über welchen sie sich jetzt verabreden. Ihm stimmt v. Hofmann zu, jedoch einfacher ist es, *καὶ* als Nachsatzzeichen mit Glöckler, de Wette, Bleek, Godet, Keil zu nehmen; kommt es doch so sehr häufig nach *ἐγένετο* vor, wie zu Luk. 1, 5 ausgeführt worden ist. Als die Engel dahin zurückgekehrt waren, von wannen sie zu den Hirten gekommen waren, kamen diese erst allmählich wieder zu sich. Seltsam ist, dass Lukas nicht ganz einfach sagt: *οἱ ποιμένες*, sondern *οἱ ἄνθρωποι* vorsetzt. Grotius, Paulus u. a. fassten *ποιμένες* als Adjektiv und übersetzten Hirtenleute, allein das geht nicht an. In allen ähnlichen Verbindungen, cf. z. B. Matth. 18, 23. 22, 2, Plato Gorg. 518 E *παρασκευάσις ἀνθρώπου*, steht nie vor dem zweiten Worte der Artikel, vgl. noch Bernhardt S. 48. Das

Subjekt wird zweimal, erstens durch οἱ ἄνθρωποι und dann durch ποιμένες ausgedrückt. Offenbar tritt den ἄγγελοι hier οἱ ἄνθρωποι gegenüber: Bengel meint, sie würden so bezeichnet als *totum genus humanum quodammodo repraesentantes*: dies ist aber zu gesucht. Wir sagen einfacher: dem allgemeinen Begriff οἱ ἄγγελοι entspricht der correlate Begriff οἱ ἄνθρωποι, und οἱ ποιμένες bestimmt diesen erst näher. So Glöckler, Meyer, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil. Ein Hirte wendet sich an den andern, alle sind in gleicher Weise ergriffen, fühlen, glauben, wollen ein und dasselbe. Διέλθωμεν δὲ ἕως Βηθλεέμ, das ist ihr erstes Wort. Nach Bethlehem wollen sie, und zwar sofort, auf der Stelle, denn das ist, wie Grotius (*agedum*), Kühnöl, Bleek, Meyer, Ewald, v. Hofmann, Keil bemerken, der eigentümliche Sinn der Partikel δὴ, obwohl sie nicht gerade vor den Thoren Bethlehems sich aufhalten, denn das gewählte Zeitwort διέρχεσθαι, welches Lukas oft setzt, vgl. Act. 9, 38. 11, 19, weist, wie v. Hofmann und Keil erinnern, darauf hin, dass sie eine Strecke zurücklegen müssen, bis sie gelangen ἕως Βηθλεέμ. Adverbien kommen auch bei Klassikern statt Präpositionen vor, ἕως nicht selten, so z. B. bei Diosdorus Siculus 1, 27 ἕως ὠκεανοῦ und mehrfach bei Lukas, cf. Ev. 4, 42. Act. 9, 38. 11, 22. Hingehen aber wollen sie nicht, um erst zuzusehen, ob es denn auch wirklich sich so verhält, wie der Engel ihnen gesagt hatte: nicht halbgläubig, nicht ungewiss sind sie, sie zweifeln nicht im mindesten und brauchen nicht erst zu sehen, um dann zu glauben. Sie sind der festen, fröhlichen Zuversicht, dass, wenn sie gen Bethlehem kommen, sie auch sehen werden τὸ ῥήμα, welches Beda sehr verkehrt von dem menschengewordenen Logos versteht; nie werden von Johannes, nie von christlichen Schriftstellern diese beiden Wörter in dieser christologischen Beziehung mit einander vertauscht. Τὸ ῥήμα wird nun hier von Euthymius in seinem ursprünglichen Sinne genommen, Meyer thut es auch, jedoch übersetzen es Erasmus und Luther schon mit *res*, Sache, was dann von Grotius, Bengel, Paulus, Kühnöl, de Wette, Ewald, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. festgehalten worden ist. Gewiss kann man mit ῥήμα = das Gesagte hier gewähren, aber gefälliger ist doch die andere, auch mögliche Bedeutung. Mir scheint sowohl die nähere Bestimmung τὸ γεγονός, welches samt dem folgenden Relativsatze v. Hofmann als Apposition zu τὸ ῥήμα betrachtet, was sich aber in keiner Weise empfiehlt, als auch der Relativsatz ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν nicht recht zu der ersten Auffassung zu passen. Ist es nicht sehr umständlich und schwerfällig? Warum, die Leute haben es ja eilig, dann nicht kurz und bündig: τὸ ῥήμα τοῦ κυρίου? Die Geschichte, welche sie sehen wollen, haben Engel ihnen kund gethan, sie wissen aber, dass diese nur die dienstbaren Geister Gottes sind, die Engelworte sind ihnen darum Gottesworte. *Scienter et recte*, bemerkt Calvin, *ascribunt Deo, quod non nisi ab angelo audierant: nam quem agnoscunt Dei ministrum, auctoritate quoque dignantur, acsi Domini persona indutus esset.*

Nach Bethlehem zur Krippe hat sie der Herr, der treue Bundesgott Israels, berufen, freudig folgen sie. Καὶ ἦλθον σπεύσαντες καὶ ἀνεύρον τὴν τε Μαριάμ καὶ τὸν Ἰωσήφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτῃ. Eine Collision der Pflichten ereignet sich allerdings hier: der Herr weist sie

nach Bethlehem und ihr Amt und Beruf bindet sie an ihre Herde, aber die einfachen Leute merken gar nicht die missliche Lage, in welcher sie sich befinden. Sie verlassen unbedenklich die ihrer Hut unterstellte Herde und gehorchen schleunigst der Weisung Gottes. Vor der höheren Pflicht tritt die niedere bescheiden in den Hintergrund: die höhere entbindet, bis dass sie erfüllt ist, von der niedern. Es gilt in solcher Lage, wie die Hirten Gott vertrauen, der wird schon alles wohl machen. *Vides festinare pastores*, ruft Ambrosius aus, *nemo enim cum desidia Christum requirit*. Sie hatten nur zu einander gesprochen: Lasset uns gehen, sie thun jetzt mehr als das, sie gehen eilend, sie laufen hin nach Bethlehem. „Also thut der Glaube und die Liebe“, predigt Luther, „allezeit mehr, denn er sagt, und ihr Ding ist alles lebendig, schaffend, thätig und überflüssig.“ Was sie suchten, fanden sie, *ἀνεύρον*, schreibt der Evangelist. Wie ist dieses verbum compositum zu deuten? Godet glaubt, in dem *ἀνά* liege, dass sie eines nach dem andern fanden und sahen, fürs erste die Maria, dann den Joseph, zum dritten das Kind, bei welchem ihr Suchen zum Ziele gekommen ist. Allein wie gerade Maria von ihnen zu allererst bemerkt werden konnte, ist nicht recht begreiflich: sie ist doch wohl dicht bei dem Kinde gewesen. Nach Chemnitz, Raphel, Kühnöl, Meyer, Bleek, v. Hofmann, Keil halten die Hirten in der Stadt Davids eine sehr genaue Haussuchung, doch liegt die Vermuthung wohl näher, dass sie ebenso schnell als sie kamen, auch das fanden, was sie suchten. Lange meint, dass das Kind in der Krippe wie ein Magnet sie an sich gezogen habe und sie dasselbe, von dem geheimnisvollen Zuge ihres Herzens geleitet, sofort aufgefunden hätten. Glückler entdeckt in dem Schuppen, da Maria niederkam, ein Gebäude, welches diesen Hirten selbst gehörte. Wir sagen lieber: Der Gott, der später die Weisen vor das richtige Haus führte, lenkte auch die eiligen Schritte dieser Hirten, und erklären *ἀνεύρον* so, wie Bengel es schon seiner Zeit gethan hat: *invenerunt, ut nunciatum erat*. Sie fanden Maria und Joseph, diese werden zuerst genannt, nicht weil sie die Hauptpersonen sind, sondern weil sie ihnen naturgemäss zuerst in die Augen fielen, und dann *τὸ βρέφος*, welches in einer Krippe, wie der Engel ihnen gesagt hatte, also in der angegebenen, daher denn auch der Artikel dabei, lag. Dass der Windeln nicht Erwähnung geschieht, kann nicht befremden, denn das Gewickeltsein an und für sich konnte ja unmöglich ein absonderliches Kennzeichen sein, wird doch jedes Kind, wenn es geboren ist, zuerst in Windeln eingeschlagen, sondern dies, dass das gewickelte Kind in einer Krippe ruhe, war es. Die Unscheinbarkeit, die Armut bereitet ihnen keinen Anstoss, der Engel hatte mit vorsorgender Hand ihn schon entfernt. *Erat illud quidem deformae spectaculum et quo solo poterant a Christo alienari*, schreibt Calvin. *Quid enim magis insipidum, quam totius populi regem credere, qui ne infimo quidem vulgi loco dignus censetur? Regni instaurationem et salutem ab eo sperare, qui pro sua egestate et inopia in stabulum reicitur? Scribit tamen Lucas, nihil horum pastoribus obtitisse, quin Deum cum admiratione laudarent: nempe quia Dei claritas penitus defixa erat in eorum oculis, et verbi reverentia eorum animis infixata, quicquid in Christo inglorium et contemptibile occurrit, fidei suae altitudine facile transcendunt*. Denken wir daran, was

für einen Messias die Juden sich träumten, so müssen wir die Stärke des Glaubens bei diesen schlichten Hirten bewundern, die in diesem armen, niedrigen Kinde in den verheissenen König Israels schauen. Denn dass sie glauben, erhellt unwidersprechlich aus dem Folgenden: *ιδόντες δὲ διεγνώρισαν* (so auch der textus receptus auf Grund des Alexandrinus und anderer Handschriften, Tischendorf aber giebt *ἐγνώρισαν* nach dem Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, Parisiensis VIII. und dem Fragmente des Tregelles, allein da das Compositum ausserordentlich selten ist, soviel wir wissen, nur einmal in einem Scholion cf. Becker Anecd. p. 787, 15 vorkommt — so erklärt es sich sehr leicht, dass es zu einem verbum simplex verwandelt wurde) *περὶ τοῦ ὅγματος τοῦ λελαθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου*. Euthymius umschreibt *διεγνώρισαν* mit *ἐπληροφόρηθησαν*, die Vulgata übersetzt es mit *cognoverunt*, Erasmus mit *pernovaverunt*, allein diese Bedeutung entspricht nicht recht dem *γνώριζειν*, welches allerdings zuerst bedeutet, „genaue Bekanntschaft machen mit etwas“, aber später fast nur heisst „bekannt machen“, wie es bei Aeschylos Prom. 487 schon einmal vorkommt: Luther (sie breiteten aus), Calvin (*divulgaverunt*) schlagen andere Bahnen ein. Die neueren Ausleger folgen sämtlich; höchstens weichen sie darin ab, dass die Einen mit de Wette, Bleek, Godet das *διὰ* übersehen und die Andern es nicht ausser Acht lassen, während die Ersten es mit „sie gaben Kunde“ wiedergeben, finden nämlich Meyer und Keil bemerkt, dass sie genaue Kunde gaben, und v. Hofmann, dass sie es der Reihe nach durchsprachen. Am besten vermischt man die Bedeutung des Präfixums nicht, dann aber empfiehlt sich am meisten Meyers und Keils Ansicht, denn so ganz besonders vieles hatten die Hirten doch nicht von den Engeln über dieses Kind gehört, dass die Notiz gut angebracht sei, sie hätten schöne Ordnung in ihrer Berichterstattung gehalten. *Fidem pastorum*, sagt Calvin, *commendat Lucas eo, quod sincere per manus tradiderint aliis, quod a Deo acceperant: idque testatum esse nostra omnium causa utile erat, ut in fide nostra confirmanda quasi secundarii sint angeli. Rursum docet Lucas, non sine profectu eos vulgasse, quod audierant. Καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς*. Fälschlich verknüpft Gersdorf *περὶ τῶν λαληθέντων* mit *ἀκούσαντες*, denn *ἐθαύμασαν* steht als ein unübersteiglicher Schlagbaum dazwischen. Es ist hier *θαυμάζειν* mit *περὶ τινος* verbunden, was allerdings nicht das Uebliche ist, allein dies rechtfertigt sich nicht bloss sehr einfach dadurch, dass *περὶ* sehr häufig bedeutet „in betreff, in Ansehung dessen“, vgl. Winer S. 334, sondern hat auch bei Klassikern Parallelen, wie z. B. Plato Tim. 80 C.: *τὰ θαυμαζόμενα ἡλέκτρων περὶ τῆς ἑλξεως*. Wo diese Hörer, unter welche wir nach dem Zusammenhange nicht Maria und Joseph rechnen dürfen, herkommen, giebt der Evangelist nicht an. Euthymius sucht sie schon ganz richtig in dem Stalle, da das Kind in der Krippe liegt, denn V. 20 erfahren wir erst, dass die Hirten den Fundort wieder verlassen. Aus dem *πάντες* lässt sich aber nichts über die Zahl ermitteln, denn es will ja nichts weiter anmerken, als dass auch nicht ein Einziger, welcher die Erzählung der Hirten nicht anhörte, gleichgültig blieb. Alle, welche herbeigekommen waren, sei es auf die Nachricht, dass ein armes Weib nieder-

gekommen sei, um derselben ihre guten Dienste anzubieten, sei es durch irgend einen Zufall herbeigeführt, *ἐθαύμασαν*. An und für sich wird in diesem Worte kein abschätziges Urteil ausgesprochen: wenn wir jedoch den folgenden Vers zu Rate ziehen, in welchem gesagt wird, welche Wirkung die Mitteilung der Hirten bei Maria hatte, so sinkt dieses *ἐθαύμασαν* in unsrer Achtung. Man beachte: hier ein Aorist, dort ein Imperfectum. Der Unterschied ist gross, hier also etwas Vorübergehendes, Augenblickliches, dort etwas Bleibendes, Beständiges. Weiter hier ein *ἐθαύμασαν*, dort ein *συνετήρει συνβάλλουσα*. Hier also ein blosses Staunen und Verwundern, dort ein tiefes, innerliches Bedenken und Sinnen. Luther, welchem auch Calvin beipflichtet, hat deshalb recht, wenn er predigt: „Es wird aber bei dem meisten Teil ein solch Wundern gewesen sein, das nicht lang gewährt hat. Eine Zeit lang war ein gross Sagen davon, wie ein Kindlein zu Bethlehem geboren wäre, da die Engel in Lüften von gepredigt haben: aber ehe zwei, drei oder vier Jahre sind vergangen, hat's jedermann vergessen und hernach über dreissig Jahre, da der Herr auftrat, hat niemand mehr davon gewusst. Denn das giebt die Erfahrung, dass der mehrere Teil der Menschen so elende, verderbte Leute sind, dass, Gott thue uns wohl oder übel, er stäupe uns oder erzeige uns Gnade, wenn es vorüber ist, so ist es bald vergessen. So ein schändlich Vergessen und unachtsam Ding ist es um eines Menschen Herz. Doch findet man hier etliche fromme Schüler und Kinder, die nicht so vergessen und unachtsam sind wie die Welt,“ denn der Evangelist sagt: *ἡ δὲ Μαρία πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συνβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς*. Maria verwunderte sich nicht wie die anderen Leute über *πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα*, wo wir *ῥήματα* nicht mit *facta*, was Theophylactus, Kühnöl, Bleek, Godet wollen, sondern mit *verba* übersetzen, was die Vulgata, Euthymius, Luther, Calvin, de Wette, Ewald, Meyer, v. Hofmann, Keil u. a. thun, denn dieser und der vorhergehende Vers sollen ja den Eindruck schildern, welchen die Hirten mit dem *διαγνώριζεν* hervorbrachten. Maria *συνετήρει* diese Worte. Dieses Zeitwort, vgl. Dan. 4, 28. Sir. 13, 12. 39, 2, bezeichnet das treue Aufbewahren in dem Gedächtnis, das *alta mente repositum servare*, wie Meyer richtig bemerkt. Doch nicht als ein totes Kapital bewahrte die Jungfrau alle diese Worte im Gedächtnisse, auch nicht als ein Prunkstück, welches sie dann und wann hervorlangte, um sich daran zu ergötzen, sie wusste sehr wohl, welch einen Schatz Gott ihr mit diesen *ῥήματα* anvertraut hatte und dass sie lange von denselben zu leben habe: sie sucht deshalb immermehr diesen Schatz sich anzueignen. Sie that dies, *συνβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς*. Elsner forderte für *συνβάλλειν* die Bedeutung *assequi*, *intelligere*, allein Raphael, Valckenaer u. a. haben nachgewiesen, dass es diese Bedeutung nicht hat, sondern, dem lateinischen *volvare animo*, dem griechischen, aus Homer (Il. 1, 297: *σὺ δ' ἐν φρεσὶ βάλλεο σῆσι*) so bekannten *ἐν φρεσὶ βάλλειν* entsprechend, heisst *rem accurate perpendere*. Es ist wohl nicht gerade so gemeint, wie Luther es sich denkt: „Sie trachtete ihm fleissig nach. Eben wie die thun, die Gottes Wort festhalten, ihm nachsuchen und trachten, die finden je länger je mehr grösseren Verstand und Trost darinnen und werden von Tag zu Tag ihres Glaubens gewisser. Ihr ist

· daran gelegen gewesen, darum behält sie es, schreibt es in ihr Herz, bewegt's, d. i. trachtet ihm nach, gedenkt bei ihr selbst: das sind ja wunderbarliche Zeitungen, dass ich dieses Kinds Mutter soll sein, von welchem die Engel predigen, es sei der Welt Heiland, und heissen es Christum, den Herrn. Mit solchen Gedanken ist's ihr so tief ins Herz hineingesunken, dass sie es hat müssen behalten.“ Denn das wusste sie ja schon durch die Verkündigung des Engels und durch den Gruss der Elisabeth, dass dieses Kind in der Krippe der Sohn Gottes, der Christ Gottes sei. Sie verglich auch diese Worte der Hirten weder mit den Worten, welche sie in Nazareth und auf dem Gebirge Juda selbst gehört hatte, noch mit der Geschichte, welche nun geschehen war, was z. B. Euthymius Meinung ist, denn der Evangelist deutet mit seinem πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ja deutlich auf die Erzählungen der Hirten hin. Diese ῥήματα, also die Engelspredigt und der Engel Gloria vor allen Dingen, waren dasjenige, was Maria in ihrem Herzen hin und herwarf, bewegte und erwog. Calvin hat sicher das Richtige getroffen, wenn er sagt: *porro conservandi verbum ad memoriam refertur*; aber wenn er dann fortfährt: *συμβάλλειν autem vel conferre significat singula colligendo, quae inter se ad probandam Christi gloriam congruebant, unum veluti corpus efficere*, so irrt er. Das συντηρεῖν hat es zuallererst mit dem Gedächtnis zu thun, das συμβάλλειν geschieht in und mit dem Herzen, nämlich mit den Sinnen und Gedanken desselben. Zu beachten aber ist, dass es hier nicht heisst συντηρεῖ und συνέβαλλε, sondern συνετήρει συμβάλλουσα, womit angegeben wird, dass sie nur insofern, als sie eine συμβάλλουσα war, jene Worte sich sicherte: hätte sie über jene Worte nicht meditiert, so wären dieselben bald ihrem Gedächtnisse entschwunden. Sie erhielt sie sich durch ihr beständiges Nachsinnen; sie wusste, dass sie, wie sehr sie auch schon diese Worte erwogen hatte, den Inhalt derselben lange noch nicht erschöpft hatte. Sie kannte genau die eigentümliche Art des Wortes Gottes, welches immer neue Lichter, neue Tiefen dem sinnenden Geiste zeigt und nie ausgedacht, nie ergründet werden kann. Diese Notiz ist ein nicht zu übersehender Wink zu einer Charakteristik der Maria: sie ist eine tiefe, innige und sinnige Natur, welche keine liebere Beschäftigung kennt, als dem Worte Gottes nachzusinnen.

Die Leute, welche die Erzählung der Hirten gehört hatten, hatten nur einen sehr geringen, sehr schnell verfliegenden Gewinn, Maria aber einen bleibenden, ewigen. Wie steht es mit den Hirten selbst? Καὶ ὑπέστρεψαν (so ist auf Grund sämtlicher Uncialcodices statt des recipierten ἐπέστρεψαν zu lesen) οἱ ποιμένες δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καὶ ἶδον (welches bei weitem besser bezeugt ist als εἶδον, das freilich im Vaticanus schon steht), καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς. Wie die Engel gen Himmel zurückkehrten, nachdem sie ihren Dienst gethan hatten, so kehren auch die Hirten, nachdem sie alles wohl ausgerichtet haben, dahin zurück, von dannen sie ausgegangen waren. Die Festtage, auch die höchsten, nehmen hier auf Erden rasch ein Ende, aber wir sollen von diesen Festtagen etwas mit hineinnehmen in die Werkstage. Die Hirten nahmen auf den Heimweg zu ihren Herden, welche sie in Gottes Hut gestellt hatten, Gottes Lob und Ehre mit: sie, welche vorher

die Engel Gott auf dem Felde hatten loben hören, sie versehen, nachdem sie den Dienst des Predigerengels erfüllt haben, jetzt auf denselben Gefilden den Dienst der lobsingenden Heerscharen. Als *δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες* beschreibt sie Lukas und ihr Lobgetöse bezieht sich *ἐπὶ πᾶσιν, οἷς ἤκουσαν καὶ ἶδον καθὼς ἐλάληθη πρὸς αὐτούς*. Worauf bezieht sich diese nähere Bestimmung mit *καθὼς*? Die gewöhnliche Auffassung ist, dass es auf *ἤκουσαν καὶ ἶδον* gehe. Nach dem Berichte des Evangelisten haben nun aber die Hirten nur von den Engeln etwas gehört, in Bethlehem waren sie nicht Hörer, sondern lediglich die Prediger. Grotius weiss das anders: *non tantum signa illa visibilia, sed multo magis, quae audierant ex Josepho et Maria, congruebant cum dictis angeli*. Bengel nimmt das auf, doch streicht er den Joseph; Bleek, Meyer u. a. lassen sie auch in Bethlehem noch dazu hören. Allein v. Hofmann und Keil bestehen mit Recht darauf, dass wir nichts hineinragen dürfen. Der Schriftsteller muss aus dem, was er sagt, verstanden werden. Godet behauptet, der Zusatz mit *καθὼς* passe auch zu dem *ἤκουσαν*; eine Tautologie entstehe nicht, wenn man es nur recht auffasse. Es solle nämlich bemerkt werden, jetzt erst werde den Hirten recht zur Gewissheit, dass sie, indem sie Engelsstimmen zu hören glaubten, sich nicht getäuscht hätten, dass das, was sie gehört, mit dem Thatbestande wirklich übereinstimme. Keil tritt dem bei: ich kann es nicht, denn es ist zu gekünstelt und geradezu falsch, denn dass die Hirten nicht im entferntesten an eine subjektive Sinnentäuschung dachten, bezeugt ihr Eilen nach Bethlehem und ihr Auftreten daselbst. Wir entgehen allen diesen Unannehmlichkeiten, wenn wir mit Glöckler und v. Hofmann *καθὼς κτλ.* auf *ἶδον* beschränken. Die Hirten priesen und lobten Gott also über alles, was sie von den Engeln gehört, und über alles, was sie zu Bethlehem gesehen hatten, welches sie gerade so befanden, wie es durch den Mund des Engels ihnen verkündet worden war. *Sermo et visus*, so sagen wir lieber als *sermo et visus auditusque*, *conveniebant*. Die beiden gewählten Zeitwörter *δοξάζειν* und *αἰνεῖν* sind nicht ganz gleich, was wir schon daraus ersehen, dass die himmlischen Heerscharen, welche auf Erden Gott lobten (*αἰνοῦντων*), aussagen, dass andere in den höchsten Höhen des Himmels Gott die *δόξα* geben, ihn also preisen (*δοξάζειν*). Die *δόξα* steht über dem *αἰνεῖν*. Godet sagt: „*δοξάζειν*, preisen, geht aus dem Gefühle der Grösse des göttlichen Werkes hervor: *αἰνεῖν*, loben, bezieht sich auf die darin offenbarende Güte.“ Mir scheint das nicht ganz richtig zu sein, die Grösse Gottes, welche gepriesen wird, kann auch der unerschöpfliche Born seiner Güte sein: das *δοξάζειν* schwingt sich auf in die Höhe, es geschieht in einem schwungvollen, erhabenen, feurigen Hymnus, das *αἰνεῖν* ist gemässigter, ruhiger, sinnender. Verhält es sich so, dann zeigt sich bei den Hirten ein bedauerliches Sinken. Die Wogen schlagen bald nicht mehr so voll und hoch in ihren Herzen, sie beruhigen und legen sich je länger desto mehr, am Ende ist alles verrauscht.

Geboren ist das Kind, aber Joseph und Maria haben noch einem ganz besonderen Gottesbefehl an demselben nachzukommen. Wie Lukas (1, 31) berichtet, hat Gabriel bei der Verkündigung die Jungfrau bedeutet, dass das Kind, welches sie gebären werde, Jesus heissen solle,

welches nach Matth. 1, 21 überdies auch noch dem Joseph der Engel im Traum eröffnet hatte. Sobald als es geschehen kann, erfüllen sie den Willen des Vaters im Himmel. *Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὅκτω τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν* (so lesen wir statt des recipierten *τὸ παιδίον* auf Grund des Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus und anderer Handschriften), *καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλληφθῆναι αὐτόν ἐν τῇ κοιλίᾳ*. Ich fasse weder *τοῦ περιτεμεῖν* mit Bengel, Meyer u. a. als einen Genetiv des Zweckes, noch *καὶ* vor *ἐκλήθη* mit Kühnöl, Bornemann und Meyer gleich „auch“. Wenn nämlich *τοῦ περιτεμεῖν* die in Anspruch genommene Bedeutung hätte, so müsste notwendig auch von dem Erzähler angegeben sein, dass dieser Zweck ausgeführt wurde. Kühnöl, de Wette, Ewald, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil erkennen daher ganz richtig in dem *τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν* eine Zeitbestimmung, wozu der Genetiv sehr häufig — vgl. nur 2, 6 u. 22 — verwandt wird. Die Beschneidung ist für Lukas so sehr Nebensache, dass er ihrer gar nicht besonders Erwähnung thut; auf keinen Fall will er uns glauben machen, dass Jesus nicht beschnitten worden sei, aber er legt ganz augenscheinlich diesem Akte nicht die Bedeutung bei, welche die Dogmatik ihm vielfach später zugeschrieben hat. *Circumcisione*, heisst es bei Quenstedt, *Christus se obligavit ad totam legem implendam atque prima sanguinearum guttarum effusione arrham dedit futurae per sanguinem suam redemptionis. Gal. 4, 4. 5, 3*. Wir haben diese Satzungen hier nicht zu kritisieren, auch nicht die Frage zu erörtern, warum auch Christus beschnitten werden sollte; von dem Standpunkte, auf welchen uns die evangelische Geschichte stellt, versteht sich die Beschneidung des Sohnes Gottes von selbst. Wollte Gott, dass sein Sohn Mensch werde, so musste er ihn auch einem bestimmten Volke durch seine Geburt eingliedern; gliederte er ihn aber, wie er nach seiner Heilsökonomie nicht anders konnte, dem jüdischen Volke ein, so musste er auch, wie jeder andere Knabe in Israel, am achten Tage beschnitten werden. Die Namengebung leitet der Evangelist durch die Worte *καὶ ὅτε κτλ.* ein, das *καὶ ἐκλήθη* ist der Nachsatz, wie die Vulgata, Luther, Calvin, Bengel, de Wette, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil u. a. schon erklärt haben. Er empfing den Namen Jesus aber nicht aus der eigenen Wahl der Eltern, sondern aus Gottes Rat und Verordnung. Da vorher schon bemerkt war, dass dieser Knabe Jesus genannt werden solle, so war diese Mitteilung an und für sich nicht mehr nötig; daraus aber, dass es noch besonders angegeben wird, nehmen wir ab, dass Lukas Gewicht darauf legt, dass dem Gebote Gottes Folge geleistet wurde. *Duo autem*, sagt Calvin sehr gut, *notat evangelista: non temere neque hominum arbitrio nomen Jesu fuisse filio Dei impositum, sed quod angelus e coelo attulerat: deinde Joseph et Mariam paruisse Dei imperio*. Diese Namengebung ist aber nicht bloss ein Akt des Gehorsams, sie ist auch ein Akt des Bekenntnisses, was schwerer wiegt. Indem Joseph und Maria dem Kinde diesen Namen an dem achten Tage beilegen, bekennen sie sich mit Herz und Mund zu dem, was Gott durch seinen Engel dieses Kindes wegen ihnen offenbart hat. „Die Namengebung,“ schreibt v. Hofmann, „ist als Bekenntnis zu der evangelischen Verkündigung dasjenige, was vorwiegend

betont wird, während sie sich andererseits allerdings an die Erfüllung einer Gesetzespflicht anschliesst, durch welche der in die gesetzliche Ordnung Israels eingefügt wurde, von dem die Hirten berichtet hatten, dass ihnen seine Geburt als die Geburt des verheissenen Heilandes des Herrn verkündigt worden sei.“

9. Die Darstellung im Tempel.

Luk. 2, 22—39.

Und da die Tage ihrer Reinigung nach dem Gesetze Moses erfüllt waren, brachten sie ihn gen Jerusalem, auf dass sie ihn darstellten dem Herrn: (23) wie denn geschrieben steht in dem Gesetz des Herrn: Allerlei Männlein, das zuerst die Mutter bricht, soll dem Herrn geheiligt heissen, (24) und dass sie gäben das Opfer nach der Vorschrift im Gesetz des Herrn: ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben. (25) Und siehe, ein Mensch war zu Jerusalem mit Namen Symeon, und derselbige Mensch war fromm und gottesfürchtig und wartete auf den Trost Israels und der heilige Geist war über ihm. (26) Und ihm war eröffnet worden von dem heiligen Geiste, er sollte den Tod nicht sehen, er hätte denn zuvor den Christ des Herrn gesehen. (27) Und kam im Geiste in den Tempel. Und da die Eltern das Kindlein Jesus in den Tempel brachten, dass sie thäten, wie man pfleget nach dem Gesetz, seinetwegen, (28) nahm er es auf seine Arme und lobte Gott und sprach: (29) Herr, nun lässtest du deinen Diener in Frieden fahren, wie du gesagt hast, (30) denn meine Augen haben dein Heil gesehen, (31) welches du bereitet hast vor allen Völkern, (32) zum Licht, das den Heiden offenbar werde, und zum Preis deines Volkes Israel. (33) Und sein Vater und seine Mutter wunderten sich dess, das von ihm geredet ward. (34) Und Symeon segnete sie und sprach zu Maria, seiner Mutter: Siehe dieser ist gesetzt zu einem Falle und Auferstehen vieler in Israel, und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird, (35) und es wird ein Schwert durch deine Seele dringen, auf dass vieler Herzen Gedanken offenbar werden. (36) Und es war eine Prophetin, Anna, eine Tochtet Phanuels, von dem Stamme Asser. Diese war wohlbetagt und hatte gelebt sieben Jahre mit ihrem Manne nach ihrer Jungfrauschaft, (37) und sie war eine Wittwe bei vierundachtzig Jahren, die nimmer vom Tempel kam und Gott mit Fasten und Beten Tag und Nacht diente, (38) die trat in derselbigen Stunde auch hinzu und pries Gott und redete von ihm zu allen, die da warteten auf die Erlösung Jerusalems. (39) Und da sie alles vollendet hatten nach dem Gesetz, kehrten sie wieder um.

Alle Gerechtigkeit hatten Maria und Joseph damit noch nicht erfüllt, dass sie das Kind an dem achten Tage beschnitten und Jesus benannt hatten; der Engel hatte allerdings keine weiteren Weisungen ihnen gegeben, sie aber wussten, was das Gesetz ihnen noch befahl. Die Mutter hatte sich zu reinigen und Joseph, welcher den Sohn der Maria als seinen Sohn anerkannte, hatte ihn zu lösen; beides musste nach dem Wortlaute des Gesetzes in Jerusalem geschehen. Was die Reinigung anlangt, so heisst es in der Grundstelle Lev. 12, 2: „So ein Weib Samen bringt und gebiert ein männlich Kind, so soll sie unrein sein sieben Tage, wie zur Zeit der Unreinigkeit ihrer Krankheit soll sie unrein sein. Vers 4: Und dreiunddreissig Tage soll sie daheim bleiben im Blut ihrer Reinigung: nichts Heiliges soll sie anrühren und zum Heiligtum soll sie nicht kommen, bis die Tage ihrer Reinigung voll sind“ (LXX: *ὡς ἂν πληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς*). Nach der Geburt eines Mädchens

dauerte die erste Periode volle zwei Wochen und die andere sechsundsechzig Tage, V. 5. Hieraus erhalten die diesen Bericht anfangenden Worte ein volles Licht: καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν, so weit als es die Zeit anlangt. Nach Verlauf von vierzig Tagen waren also die Tage erfüllt, dass Maria der Reinigung sich unterwerfen konnte; sie that, was sie zu thun hatte, sobald als es nach dem Gesetze ihr gestattet war. Auffallend ist, dass die Septuaginta konstant von den ἡμέραι τῆς καθάρσεως redet, Lukas aber von ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ; er betont damit, dass diese Handlung nicht eine war, welche Maria an sich selbst vornahm, sondern vielmehr eine, welche mit ihr vorgenommen wurde, dass sie sich also nicht aktiv, sondern passiv dabei verhielt. Dieser καθαρισμός bezog sich aber nicht lediglich auf sie: es steht αὐτῶν dabei. Diese Lesart ist, weil durch den Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Parisiensis VIII., das Fragment des Tregelles u. s. w. bezeugt, unanfechtbar, Griesbach freilich wollte auf Grund des Cantabrigiensis αὐτοῦ lesen, andere αὐτῆς, welches mehrere, aber sehr wenig geltende Handschriften enthalten. Auf wen bezieht sich dieses αὐτῶν? v. Hengel sagt: auf die Juden, Ewald: auf die Wöchnerinnen; aber weder von Juden noch von Wöchnerinnen ist vorher oder nachher die Rede. Origenes begreift Mutter und Kind (*Jesus purgatione indignuit. Oportuit ergo, ut pro domino et salvatore nostro, qui sordidis vestimentis erat indutus et terrenum corpus assumpserat, ea offerrentur, quae purgare sordes ex lege consuerant*); ihm folgen Luther (er war empfangen vom heil. Geist und geboren aus einer reinen Jungfrau, demnach hat er mit seiner Mutter die Reinigung gehalten nach dem Gesetz), Calvin (*nilhil autem absurdi, quod Christus, qui pro nobis execratio futurus erat in cruce, immunditiam nostram, quavis a culpa et vitio immunis esset, quoad reatum suscepit nostra causa: hoc est, si fons puritatis, ut sordes nostras ablueret, censeri voluerit immundus*), Grotius, Kühnöl, Winer S. 133, de Wette, Godet. Die Berufung auf die Amphidromien der Athener, an welchen das neugeborene Kind am fünften, siebenten oder zehnten Tage um den Herd des Hauses getragen und der Fürsorge der Hausgötter befohlen ward und seinen Namen erhielt, kann hier nicht viel helfen, denn aus dem Scholion, welches Heindorf zu Platos Theaetetus 160 E anführt (καθαίρουσιν τὰς χεῖρας αἱ συνεπαράμεναι τῆς μαιώσεως), lässt sich wohl schliessen, dass dabei ausser der Mutter noch die, welche ihr zur Hand gegangen waren, sich reinigten, aber nicht, dass das Kind auch gereinigt wurde. In dem Gesetze ist keine Stelle, welche das neugeborene Kind für unrein erklärte und bestimmte Reinigungsgebräuche für dasselbe vorschrieb. Unbedingt ist es das Nächstliegende, an Maria und Joseph zu denken, denn diese beiden stecken als Subjekt in dem gleich folgenden Verbum ἀνήγαγον. Euthymius hat das schon anempfohlen, Meyer, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil vertreten es jetzt wieder. Es ist ja wahr, dass der Mann, dessen Weib geboren, sich keiner Reinigung zu unterwerfen hat, allein wie es hier zu nehmen ist, erhellt daraus, wie Lukas den zwiefachen Zweck, zu welchem Joseph und Maria gen Jerusalem sich begaben, in eins verbindet. „Sie wollten es,“ sagt v. Hofmann, „der Gesetzbestimmung zufolge, dass alle männliche Erstgeburt Jehova eigen

gehöre, vor den Herrn bringen, was laut Num. 18, 15 ff. zu geschehen hatte, nachdem es einen Monat alt war, und wollten das Lev. 12, 4 ff. vorgeschriebene Opfer darbringen, welches die Mutter vierzig Tage nach der Geburt zur Hebung ihrer Unreinheit darzubringen hatte. Die Abtragung dieser zwiefachen Schuld faßt der Evangelist unter den Ausdruck *καθαρισμός* zusammen.“ Beide hatten eine Schuld abzutragen und zu bereinigen — doch muss ich erklären, dass *καθαρίζειν* und *καθαίρειν* ebenso wenig wie *καθαρισμός* und *κάθασις* in diesem Sinne vorkommen, und zwar *κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως*. Denn diese Worte gehören hierher, was auch Luther, Beza, Grotius, Wolf, Paulus, Meyer, Bleek u. a. behaupten, und nicht zu *ἀνήγαγον*, was Origenes, Elsner, Kühnöl wollen, denn erstens ist in dem Gesetz die persönliche Darstellung der männlichen Erstgeburt nicht ausdrücklich geboten und zweitens wird ja das Hinaufgehen gen Jerusalem zur Darstellung durch V. 23 noch besonders aus dem Gesetze motiviert. Theophylactus hätte nicht an diesem *κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως* seinen Scharfsinn üben sollen, nach ihm legt Lukas eigentlich einen Protest ein, dass Maria sich einer Reinigung unterwarf, sie that, was das Gesetz vorschrieb, aber die Bestimmung desselben war nicht *κατὰ ἀλήθειαν*, traf in diesem Falle nicht zu, forderte Unbilliges von der reinen Jungfrau. Wird nicht sofort V. 23 der *νόμος Μωυσέως* als der *νόμος κυρίου* prädicirt?

An dem ersten Tag, da die Reinigung, welche das Gesetz anordnet, geschehen konnte, *ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱερουσόλυμα παραστήσαι τῷ κυρίῳ*. Gewählt drückt sich Lukas aus: *ἀνήγαγον* und *παραστήσαι* sind heilige Wörter. Schon der Griechen gebraucht *ἀνάγειν* von dem Darbringen der Opfer, vgl. Herodot. 2, 60: *ὀρτάζουσι μεγάλας ἀνάγοντες θυσίας*, ebenso die Septuaginta 1 Reg. 3, 15. 2 Chron. 29, 21. Philo leg. ad Caium M. 2, 592: *διετάξατο γὰρ ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων ἀνάγεσθαι θυσίας*; im Neuen Testament erscheint es Act. 7, 41 noch einmal so. Mit *παριστάναι* liegt es ebenso. *Hoc verbum*, sagt Fritzsche ad Romanos 3, 6, *de iis proprie dici constat, qui hostiam Deo sistunt eamque arae admovent*. (Lucian. Deorum concil. c. 13: *ὥστε οὐδεὶς ἡμῖν οὐδὲ θύειν βούλεται, εἰδώς, ὅτι καὶ μνῆρας ἑκατόμβας παραστήσῃ, ὅμως τὴν τύχην πράξουσιν τὰ μεμοιραμένα*, Icaromen. c. 24. Polyb. 16, 25, 7: *μετὰ δὲ ταῦτα πάντας μὲν τοὺς ναοὺς ἀνέφξαν, ἐπὶ δὲ πᾶσι θύματα τοῖς βουμοῖς παραστήσαντες ἤξιωσαν αὐτὸν θῦσαι*. Joseph. ant. 4, 6, 4. Philo de virt. M. 2, 580. Virgil. Aen. 12, 171: *admoovitque pecus flagrantibus aris*.) Wie Maria sich zur Reinigung stellen musste nach dem Gesetze, so musste auch ihr Kind dem Herrn, dem Gott Israels, dargestellt werden, *καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου, ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοίγον μήτραν ἄγον τῷ κυρίῳ κληθήσεται*. Das Gesetz enthält hinsichtlich der Erstgeburt ganz bestimmte Vorschriften. „Heilige mir,“ spricht der Herr Exod. 1, 32, „alles Erstgeborene, alles, was die Mutter bricht, unter den Söhnen Israels, an Menschen und an Vieh: mein soll es sein.“ Und Num. 8, 17: „Mir gehört alles Erstgeborene unter den Söhnen Israels, an Menschen und an Vieh: zur Zeit, da ich alles Erstgeborene schlug im Lande Aegypten, habe ich es mir geheiligt.“ Dem Dienste Gottes sollte die Erstgeburt geweiht sein: die Erstgeburt der Menschen den Priestern behülflich sein, die Erstgeburt des Viehs zum Opfer verwandt

werden. Die Leviten wurden später zu dem Dienste, welchen die männliche Erstgeburt der Kinder Israel verrichten sollte, erwählt. „Zu eigen, zu eigen,“ spricht der Herr Num. 18, 16, „sind sie mir gegeben aus den Söhnen Israels: anstatt alles Erstgeborenen, was die Mutter bricht, unter den Söhnen Israels habe ich sie mir genommen.“ Vgl. V. 18 und Num. 8, 16 ff. Die Erstgeburt musste fortan gelöst werden. „Alles, was die Mutter bricht,“ heisst es Num. 18, 15 ff., „von allem Fleisch, was sie Jehova darbringen, an Mensch und an Vieh, soll dir (dem Aaron) gehören; nur sollst du die Erstgeborenen der Menschen losgeben. Und anlangend das Lösegeld, so sollst du, was einen Monat alt ist, nach deiner Schätzung losgeben, um fünf Säckel Silber nach dem Säckel des Heiligtums, zwanzig Gera gilt er,“ vgl. Exod. 13, 15. Dass die Erstgeburt in persona dargestellt werde, ist ebensowenig direkt geboten, als dass diese Darstellung nach einem Monat, keinen Tag früher und keinen Tag später, stattfinde. In den allerersten Zeiten, wo das Volk in der Wüste zog, war das möglich; später, als es in Palästina sich niedergelassen hatte, schon schwer möglich, und nachdem es in alle Lande zerstreut war, ganz und gar unmöglich. Das Citat ist hinsichtlich der letzten Worte sehr frei: die Septuaginta sagt Exod. 13, 2: ἀγιάσόν μοι πᾶν πρωτότοκον πρωτογενὲς διανοίγον πάσαν μήτραν, V. 12: τὰ ἀρσενικά ἀγιάσεις τῷ κυρίῳ, und Num. 8, 17 spricht Gott von denselben: ἡγίασα αὐτοὺς ἐμοί: den Sinn dieser Stellen trifft es aber vollständig richtig. Alles Männliche, welches den Muttermund zuerst öffnete, sollte als Gott angehörig und eigentümlich bezeichnet und betrachtet werden. Ausser dieser Lösung des Kindes beabsichtigten aber Joseph und Maria bei dem Hinaufgang Jerusalem noch etwas Anderes: καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν κατὰ τὸ εἰρημνέον ἐν τῷ νόμῳ κυρίου, ζεύγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοὺς περισσεύων. Der Evangelist hat auf jeden Fall Lev. 12, 6—8 im Auge, wo es heisst: „Und wenn die Tage ihrer Reinigung voll sind für den Sohn oder für die Tochter, so soll sie ein jährig Lamm bringen zum Brandopfer und eine junge Taube oder eine Turteltaube zum Sündopfer an die Thüre des Versammlungszeltes zum Priester. Und er bringe es dar vor Jehova und versöhne sie, dass sie rein werde vom Flusse ihres Blutes. Das ist das Gesetz der Gebärerin eines männlichen oder weiblichen Kindes. Und wenn ihr Vermögen nicht hinreicht zu einem Schafe, so nehme sie zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, eine zum Brandopfer und eine zum Sündopfer, und der Priester versöhne sie, dass sie rein werde.“ Es ist keine Frage, ζεύγος τρυγόνων ist ein Paar Turteltauben; das hebräische תור wird in sämtlichen Stellen des Alten Testaments mit τρυγόν übersetzt, vgl. ausser Lev. 12, 6 u. 8 noch 1, 14. 5, 7. 14, 22. 15, 14 u. 29. Num. 6, 10. Cant. 2, 12. Jerem. 8, 7, und diese beiden Wörter sind offenbar wie das lateinische turtur und wie das deutsche aus der Nachahmung des Lautes, den diese Vögel von sich geben, zu erklären. Die Turteltaube, welche ein Zugvogel ist, vgl. Jerem. 8, 7, und deshalb als Bote des Frühlings erwähnt wird, Cant. 2, 12, durfte von den Armen nach Lev. 1, 14 als Brand- und nach 5, 7 auch als Sündopfer dargebracht werden, aber in letzterem Falle stets ein Paar. Wenn ein Nasir seines Gelübdes entbunden sein wollte, musste er nach Num. 6, 10 entweder

zwei Turteltauben oder zwei andere Tauben dem Priester zum Opfer übergeben, die eine zum Sündopfer und die andere zum Brandopfer. Wenn einer, der den Aussatz gehabt hatte, sich wollte reinigen lassen, so brauchte er, wenn er ohne Vermögen war, nach Lev. 14, 21 ff. nur ein Lamm zum Schuldopfer und ein Zehntel Weissmehl, mit Oel begossen, zum Speisopfer, ein Log Oel, zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben zu schaffen, von letzteren sollte wieder die eine ein Sünd- und die andere ein Brandopfer sein. Wenn sich jemand von seinem Flusse wollte reinigen, so musste er mit zwei Turteltauben oder mit zwei jungen Tauben vor Jehova kommen, wieder war die eine ein Sünd- und die andere ein Brandopfer. Lev. 15, 14 f. und 29 ff. Wir sehen, mit Ausnahme von Lev. 1, 14, wo allerdings ein Paar nicht gerade ausgeschlossen ist, werden wie bei diesem Reinigungsoffer der armen Wöchnerin stets ein Paar Turteltauben in erster Linie gefordert, woraus mit Winer zu entnehmen ist, dass Turteltauben mehr galten als ein Paar andere Tauben. Lev. 12, 6 ist die einzige Stelle, wo die Taube vor der Turteltaube steht. Die *περι-*

στερά, hebräisch *יִנְיָ*, ist in Palästina einheimisch und wurde vielfach

mit Vorliebe gepflegt, vgl. Jes. 60, 8. Von allen Vögeln ward sie allein zum Opfer verwandt, vergl. schon Gen. 15, 9, und zwar so sehr, dass in dem Vorhofe des Tempels stets Taubenhändler zu finden waren, vgl. Matth. 21, 12. Mark. 11, 15. Joh. 2, 14, 16. Daraus, dass Lukas angiebt, dass Joseph und Maria Tauben hätten opfern wollen, hat Luther schon, und nicht erst Knapp, was Kühnöl meint, geschlossen, dass dieselben arm gewesen seien. „Es scheint, als sei die Jungfrau Maria nicht eines sondern Vermögens gewesen, weil sie nur das Opfer bringt, das die armen Leute zu bringen pflegten, ein Paar Turteltauben.“ Calvin und Grotius haben das als richtig erkannt und bemühen sich nachzuweisen, dass Maria mit gutem Gewissen von dem Armenrechte habe Gebrauch machen können, trotzdem dass die Weisen aus dem Morgenlande ihr Gold gebracht hatten. Wir haben uns darauf nicht einzulassen, da wir die Ankunft jener Weisen nicht vor diese Darstellung, sondern nach derselben stellen. Bleek wirft die Frage auf, ob Jesus nach der Vorschrift des Gesetzes mit fünf Säckel Silbers gelöst worden sei. Dass dies geschehen ist, wird nicht angedeutet. Aber können wir deshalb behaupten, dass zu jener Zeit eine solche Einlösung der erstgeborenen Söhne bei den Juden nicht mehr stattfand, dass sie wenigstens den Armen nachgesehen wurde? Josephus und Philo wissen nicht, dass jene Vorschrift des Gesetzes allmählich ausser Kraft gekommen sei: wir dürfen also getrost annehmen, dass damals eine Lösung noch gesetzlich war. Sollten Maria und Joseph sich über die gesetzliche Bestimmung hinausgesetzt haben? Dies ist schlechterdings nicht zu glauben. Der Evangelist betont gerade in seinem Berichte von dieser Darstellung, dass die Eltern das Gesetz des Herrn, das Gesetz Mosis erfüllten. Warum thut er das? Auffallend ist es: eine ganz bestimmte Absicht muss er dabei verfolgen. Luther hat sich darüber schon Gedanken gemacht. „Was hat er damit anzeigen wollen, dass er davon so viel Worte macht und des Gesetzes des Herrn so oft gedenkt? Zum ersten hat er damit anzeigen wollen, wie Gott

das jüdische Volk mit so vielen Gesetzen regiert und gezwungen habe als ein Volk, dem solcher Zwang vonnöten war. Es muss in der Welt sein Gesetz, Strafe und Zwang, dess kann man nicht entbehren. — Zum andern hat er damit wollen anzeigen, dass unser lieber Herr Christus um unsertwillen sich unter das Gesetz geworfen hat, auf dass er uns vom Fluche des Gesetzes erlösete.“ Allein den Hauptpunkt hat er nicht getroffen, den trifft erst Calvin: *porro non frustra saepius repetit Lucas, Joseph et Mariam fecisse, quod praescriptum erat in lege Domini. Docemur enim his verbis, nihil proprio arbitrio tentandum esse in cultu Dei, sed obedientes sequendum esse, quod verbo suo praecipit.* Gewiss will der Evangelist betonen, dass die Eltern kein Gelüste verspüren, sich um das Gesetz herumzudrücken; sie befanden sich ja in einer ganz eigentümlichen Lage, auf welche das Gesetz vielfach keine Anwendung hatte, und sophistisch hätten sie sich der Pflicht, den Jesusknaben mit fünf Säckeln zu lösen, entziehen können. War ja dieses Kind gar nicht ihr erstgeborener Knabe. Aber sie entschlagen sich all dieser widergesetzlichen Gedanken; Joseph hat dieses Kind der Jungfrau als sein Kind, als seinen erstgeborenen Sohn anerkannt, und damit ist ihm klar, was seines Amtes ist. Das Vateramt, dessen er sich unterzogen hat, legt ihm die Pflicht auf, seinen Sohn zu lösen. Er, der in allen Punkten alle Gerechtigkeit erfüllte, erfüllte sie auch in diesem, wenn es ihm auch bei seiner Armut ein schweres Geld kostete. Musste der Evangelist diese Loskaufung noch besonders erwähnen? Hat er vorher erzählt, dass Jesus an dem achten Tage auch beschnitten wurde? Grotius bemerkt schon ganz gut: *de pecunia hac, qua redimebatur infans, nihil dixit Lucas, quia nihil in eo erat insigne, quum et divitibus et pauperibus tantumdem esset imperatum.* Ähnlich erklären sich gegen Bleek sowohl v. Hofmann als auch Keil.

Gott sorgt nicht bloss, dass dem Gesetze seine Ehre geschehe, sondern auch dafür, dass sein eingeborener Sohn, welcher in das Fleisch gekommen ist, voll und freudig seine Ehre empfange, so dass derselbe im Rückblick auf das, was von den ersten Stunden seines Lebens an ihm geschehen ist, sprechen darf (Joh. 8, 54): *ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με.* In das Haus seines Vaters zieht der Herr ein auf den Armen seiner Eltern, und siehe! sein Vater schickt ihm einen treuen Diener seines Hauses entgegen, dass er ihn an der Pforte desselben feierlich begrüsse. *Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλὴμ, ᾧ ὄνομα Συμεών, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον* (so ist auf Grund der zahlreichsten und besten Handschriften statt des recipierten *πνεῦμα ἅγιον ἦν*, welches allerdings der Cantabrigiensis hat, zu lesen) *ἐπ' αὐτόν.* Der Erzähler setzt nicht ohne Absicht *ἰδοὺ*; ein Moment von höchster Bedeutung greift auf einmal ein und verwandelt diesen Akt, in welchem die Erniedrigung des Herrn unter das Gesetz sich darstellt, in einen Akt, aus welchem seine überschwängliche Herrlichkeit über das Gesetz hervorstrahlt. Auf jeden Fall ist dies der Hauptgesichtspunkt, unter welchem wir diese Erzählung zu fassen haben. Calvin ist anderer Meinung: *historia haec refertur, ut sciamus, quum se totus fere populus impio Dei contemptu profanasset,*

paucos tamen superfuisse Dei cultores, et Christum ab illis fuisse cognitum a prima usque infantia. Istae erant reliquiae, quas Paulus secundum gratuitam Dei electionem servatas fuisse docet. Atque in hac exigua manu inclusa erat ecclesia Dei, quamvis sacerdotes et scribae ecclesiae titulum non minus superbe quam falso iactarent. Duos tantum commemorat evangelista, qui Hierosolymae Christum agnoverint, quum in templum adductus est, Simeonem et Hannam. Allerdings bezeugen diese beiden ehrwürdigen Gestalten, dass, wenn Israel auch im grossen und ganzen schmähhlich in jenen Zeiten in das Fleisch hineingeschossen war, doch noch immer solche Seelen vorhanden waren, in welchen der Trieb des heiligen Geistes mächtig war. Glichen jene Zeiten auch sehr denen, in welchen der Prophet Elias auftrat, so gilt doch auch von ihnen das Wort, welches Gott demselben zurief, als er meinte, allein dazustehen als ein solcher, welcher seine Kniee nicht vor dem Baal gebeugt hatte. Gott hat auch in den schwersten Zeiten der alttestamentlichen Theokratie wie in der Geschichte der Kirche sich einen heiligen Samen, den er zu testes veritatis gebrauchte, erhalten. Und wie wenn die Menschen nicht reden wollen, die Balken am Gesparr zu reden anfangen, so zieht sich, wie Godet gut bemerkt, in Zeiten geistlicher Verkommenheit, wenn das geistliche Amt nur den Formendienst treibt, der Geist in die Tiefen der religiösen Gemeinschaft zurück und schafft sich ausserordentliche Organe aus den niedrigsten Lebenskreisen. Zuerst tritt ein Mensch, — wir können aus dieser ganz allgemeinen Bezeichnung wohl mit Theophylactus und Euthymius entnehmen, dass es kein Priester war, was z. B. Lyra vermutet, sondern mit Calvin zu reden, ein *plebeius quispiam homo et obscurae famae* — mit Namen Συμεών auf. Dieser Name entspricht dem alttestamentlichen שִׁמְעוֹן, welcher bald wie hier, bald aber auch

wie Matth. 4, 18. 10, 4. 27, 32. Mark. 1, 16. 3, 18. 15, 21. Luk. 5, 3. 6, 15. 23, 26. Joh. 1, 42, Σιμών im Neuen Testamente gräcisiert ist. Dieser wird nun näher charakterisiert, und zwar wird ein dreifaches von ihm ausgesagt. Für das Erste, dass er δίκαιος καὶ εὐλαβής war. Beide Wörter kommen auch bei Klassikern so verbunden vor, z. B. bei Plato Polit. 311 B. τὸ δίκαιον καὶ εὐλαβές und ἡθὴ εὐλαβῇ καὶ δίκαια; Lukas allein gebraucht εὐλαβής, ausser hier noch Act. 2, 5 u. 8, 2. Die Etymologie ist ausser Zweifel, Suidas deutet auf dieselbe schon hin mit seiner Begriffsbestimmung: ὁ εὖ τῶν πραγμάτων ἐπιλαμβανόμενος, ὁ μὴ προχείρως τι ποίων. Hiernach ist εὐλαβής zuvörderst vorsichtig, behutsam. Die Griechen wandten aber auch auf die Götter und ihren Dienst dieses Wort und seine ganze Familie εὐλάβεια, εὐλαβεῖσθαι an, der ist εὐλαβής, welcher eine heilige Scheu vor den Göttern empfindet und mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit bestrebt ist, sie in der gebührenden Weise zu verehren. So sagt Plutarchus im Camillus c. 21: τὴν τοῦ Ἀλβίνου πρὸς τὸ θεῖον εὐλάβειαν καὶ τιμὴν οὐκ ἄξιον ἦν ἀμνημόνευτον παρελθεῖν, und im Agesil. 15: πῶς οὐκ ἦν ἄξιον, τὴν Σπάοτην μακαρίσαι τῆς Ἀγησιλάου τιμῆς πρὸς ταύτην καὶ πρὸς τοὺς νόμους τῆς εὐλαβείας. Im hellenistischen ist diese Wortfamilie sehr beliebt. Εὐλαβεῖσθαι τὸν θεόν (Proverb. 2, 8. 30, 5. Nah. 1, 7. Sir. 7, 29), τὸ ὄνομα θεοῦ (Mal. 3, 16) und ἀπὸ προσώπου θεοῦ (Jerem. 5, 22.

15, 17. Hab. 2, 20. Seph. 1, 7. Sach. 2, 13) *εὐλαβής* (Mich. 7, 2 für *יִרְאָה*): *εὐλάβεια* (Proverb. 28, 14). Hiermit kann Philo verglichen werden:

Cherub. § 9. M. 1, 144. quis rer. div. haer. § 6. M. 1, 476 u. 477. Fast ausschliesslich wird sie in religiöser Beziehung gebraucht, wie auch im Neuen Testament, welches ausser *εὐλαβής* auch *εὐλάβεια* Ebr. 5, 7, 12, 28 und *εὐλαβεῖσθαι* Ebr. 11, 7 und Act. 23, 10, wo es einmal in profanem Sinne steht, recht gut kennt. Wir haben hiernach ein Recht in *εὐλαβής* eine religiöse Eigenschaft zu suchen. Symeon wird damit in seiner religiösen Gewissenhaftigkeit, in seiner Gottesfurcht beschrieben. Vgl. vor allen Dingen Bleek und Delitzsch zu Hebräer 5, 7. Wie stehen aber diese beiden Prädikate *δίκαιος* und *εὐλαβής* zu einander? Bengel bemerkt zu *δίκαιος*, *iustus in officiis*, und zu *εὐλαβής*, *Vulgata, timoratus. In habitu animae erga Deum*. Godet sagt, gerecht bezeichne die positiven Eigenschaften, gottesfürchtig die Wachsamkeit gegen das Böse, was sicher besser ist als die Pünktlichkeit im Betragen, was Paulus will. Die weitverbreitetste Ansicht ist die, welche Calvin schon vertritt: *pietas et iustitia referuntur ad duas legis tabulas: itaque duabus his partibus constat integritas vitae*. Allein, wenn bei den Griechen auch *δίκαιος* einen Menschen darstellt in dem Verhältnisse zu andern Menschen, so doch nicht bei den Israeliten. Diese haben das, was recht ist, in dem Gesetze, und dieses Gesetz besteht aus zwei Tafeln; darnach ist *δίκαιος*, wenn es einen Sohn Abrahams charakterisiert, der Gerechte vor dem Gesetz, derjenige, welcher die von dem Gesetze geforderte Gerechtigkeit gegen Gott und Menschen leistet. Woher diese Gesetzlichkeit kam, was die Seele dieser Gesetzesgerechtigkeit war, giebt *εὐλαβής* an; sie floss aus einer heiligen Scheu vor Gott und war mit der gewissenhaftesten Gottesfurcht verbunden. Symeon führte also nicht bloss ein äusserlich legales Leben, sondern war auch in dem Grunde seines Herzens ein frommer Mann. Als zweites Charakteristikum wird bei ihm hervorgehoben: *προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*. Symeon hielt sich nicht bloss an Moses, sondern auch an die Propheten: er wartete und hoffte mit verlangendem, brennendem Herzen auf die *παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*. Glöckler will *παράκλησις* mit Zuruf, Verheissung übersetzen, aber er hat nicht bedacht, dass Lukas für Verheissung das Wort *ἐπαγγελία* sonst regelmässig gebraucht cf. 24, 49. Act. 1, 4. 2, 33, 39. 7, 17. 13, 32. 26, 6, und dass zweitens hier ein terminus technicus vorliegt. Lightfoot sagt: *hoc est exspectans consolationem Israelis iam esse in propinquo. Nam tota gens exspectavit consolationem Israelis: ita ut nihil frequentius iis fuerit, quam iurare per desiderium suum videndi hanc consolationem*. Chagiga f. 16, 2 et Maccoth f. 5, 2: *dixit Rabbi Juda ben Tabbai: ita videam consolationem (נחמה), si non morte muletari testem falsum. Dixit ei Simeon ben Sheta: ita ego videam consolationem, fudisti sanguinem insontem*. Chetub. f. 67, 1. *Dixit Rabbi Eliezar ben Zadok: ita video consolationem (נחמה), vidi eam colligentem hordea inter ungulas equorum*. cf. Schebuot. f. 34, 1. *R. Simeon ben Sheta dixit: ita videam consolationem, vidi quendam stricto gladio alium persequentem*. Man nannte ja auch den, durch welchen Gott diese *נחמה*, diese *παράκλησις* dem

Volke Israel zu Theil werden lassen wollte, kurzweg מנחם, den consolator, wie Kühnöl hier das Abstractum ohne Umstände fasst. Es ist wohl richtig, was Bleek, v. Hofmann, Keil, Weiss annehmen, dass diese Bezeichnung auf Jesaja 40, 1 ff. zurückgreift; die messianische Zeit ward als eine grosse Tröstungszeit betrachtet, in welcher Gott durch seine Herbeikunft das Volk trösten wollte über alles Leid, welches es von äusseren und von inneren Feinden erlitten hatte. Alle Hoffnung Symeons war also darauf gerichtet, „dass doch Gott seine Verheissungen bald erfüllen und den Herrn Christus senden wollte,“ wie Luther sagt. Es ist dies προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ im Wesen gleich mit προσδεχόμενος λύτρωσιν Vers 38 und προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ Mark. 15, 43 und diese παράκλησις ist ἡ ἐλπίς τοῦ Ἰσραήλ, Act. 28, 20. Bedeutsam, bedenklich ist es aber, dass Lukas dies Moment als einen ganz charakteristischen Zug hervorhebt; gut schreibt Calvin: *iam vero cum talis expectatio in Simeone laudetur quasi rara virtus, hinc collige, paucos tunc fuisse, qui spem redemptionis vere in cordibus suis foverent.* Das Dritte, was diesen Mann auszeichnet, ist: καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν. Lachmann hat deshalb nicht wohlgethan, dass er diesen Satz von den vorhergehenden abschnitt, um ihn zu V. 28 zu schlagen, und Bleek hätte sich zweimal besinnen sollen, das zu loben. Der Evangelist legt den Accent darauf, dass der Geist, welcher über Symeon kam, heiliger Geist war, um deswillen hat er ἦν zwischen das Substantiv und Adjektiv geschoben: dieser heilige Geist ἦν ἐπ' αὐτόν. Man wird dieses ἐπ' αὐτόν nicht ohne weiteres mit ἐπί und ἐν αὐτῷ identificieren dürfen, welches die Vulgata (in eo) und Luther (in ihm) schon gethan haben. So noch Godet. Auch Meyer versteht es mit seinem Zusatze zu ἐπ' αὐτόν „gekommen“, denn es soll nicht das Gekommensein des heiligen Geistes, sondern sein Kommen damit ausgesagt werden. Der heilige Geist wird hier gedacht, so wollen wir ganz bestimmt sagen, nicht in seiner Ruhe, nicht in seinem Innewohnen in diesem Menschen, sondern in Thätigkeit, wie er sich nicht bloss ihm zuwendet, womit sich Glöckler schon zufrieden giebt, sondern auch herablässt, wie er von oben her auf ihn wirkt, was Paulus schon sagt, auf ihn einwirkt, wie Olshausen, Bleek, v. Hofmann, Keil es verstehen. Der Ausdruck scheint, was Bleek, v. Hofmann u. a. erkennen, aus Jesaj. 61, 1 zu stammen. Dass der heilige Geist in Symeon seine Bleibestätte habe gehabt, wird hier also nicht berichtet; er wirkte auf ihn nur zu verschiedenen Zeiten ein, er waltete über ihm. Nun hat der heilige Geist verschiedene Gaben: es entsteht daher die Frage, ob Lukas nur im allgemeinen bemerken will, dass derselbe in jenem wirksam war, oder an ein ganz besonderes Charisma denkt. Calvin entschliesst sich nach Theophylact's Vorgang schon zu dem letzteren: *non loquitur de spiritu adoptionis, qui omnibus Dei filiis communis est, licet non aequali modo, sed de peculiari dono prophetiae: quod clarius patet ex proximo versu et sequenti.* Beza, Bengel, Kühnöl, v. Hofmann folgen. Wir gestehen gern zu, dass nirgends in dem Texte direkt über die Eigentümlichkeit des Geistes etwas erklärt wird, allein jene Annahme empfiehlt sich ausserordentlich, sowohl dadurch, dass Anna, welche später dem Symeon an die Seite tritt, ausdrücklich eine Prophetin

genannt wird, als auch dadurch, dass er selbst sofort, dass er den Geist der Weissagung hat, dadurch dokumentiert, dass er die Bestimmung des Kindes und die Geschicke der Mutter verkündet. *Quamvis*, so bemerkt Calvin sehr richtig, *nullo publico honore excelleret Simeon, egregiis tamen dotibus ornatus fuit, pietate, vitae innocentia, fide et prophetia*. Wenn aber de Wette ihn als den ersten Propheten nach Maleachi bezeichnet, so schießt er ganz neben das Ziel. Man bedenke: Maleachi war ein öffentlicher Prophet, welchem der Gott Israels einen ganz besonderen Auftrag an das Volk erteilt hatte: nun und nimmer aber ist Symeon ein solcher öffentlicher Prophet; wir glauben gerne mit Calvin, dass er mit seiner prophetischen Gabe denen, die in Jerusalem warteten auf die Erlösung Israels, nach Kräften diene, sprechen ihm aber jede öffentliche Wirksamkeit entschieden ab. Und selbst an Maleachi lässt er sich nicht also anreihen, dass man sagt, jener war der letzte Prophet Gottes vor allem Volke, dieser aber ist der erste Prophet in dem Kreise jener Stillen im Lande, denn v. Hofmann behauptet gewiss ganz richtig, dass die Gabe der Weissagung überhaupt mit Maleachi in Israel nicht erloschen sei.

Dem Propheten war selbst ein Orakel, ein Neum Jahve zu Teil geworden: καὶ ἦν αὐτῷ κεχηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἂν (so liest Tischendorf auf Grund des Vaticanus; der Alexandrinus und Cantabrigiensis hat πρὶν ἢ, der Sinaiticus ursprünglich ἕως ἂν) ἰδῇ τὸν Χριστὸν κυρίου. Das Zeitwort *χηματίζειν* bedeutet zuvörderst öffentliche Angelegenheiten betreiben, mündlich mit andern verkehren, ihnen eine Antwort, einen Bescheid geben. Hernach gebraucht man es auch von den Göttern, welche ein Orakel erteilen, so z. B. Diodorus Sic. 3, 6: τοὺς γὰρ θεοὺς αὐτοῖς ταῦτα κεχηματικέαι; 15, 10: περὶ δὲ τῶν χησμῶν ἔφησε, μὴ χηματίζειν τὸν θεὸν καθόλου περὶ θανάτου. So erscheint dieses Wort auch bei Josephus ant. 5, 1, 14 (*χηματίζαντος δὲ ἀνίστασθαι τοῦ θεοῦ*). 10, 1, 3. 11, 8, 4, und in der Septuaginta, cf. Job. 40, 8. Jerem. 25, 30. 30, 2. Der Prophet als Gottes Mund *χηματίζει*, so Jerem. 26, 2. 29, 23. Das Passivum wird entweder unpersönlich oder persönlich gesetzt: so sagt man *χηματίζεται τί τι*, es wird jemandem etwas geweissagt, und andererseits *χηματίζομαι τι*, ich erhalte ein göttliches Orakel, so Matth. 2, 12, 22. Act. 10, 22. Ebr. 8, 5 u. 11, 7. Dem Symeon also war eine Eröffnung durch den heiligen Geist zu Teil geworden: wir wissen nicht in welcher Form. Kühnöl meint im Schläfe, Euthymius beim Forschen in der Schrift, Weiss auf sein anhaltendes Gebet: wenn man durchaus etwas bestimmen will, so wird das Letztere immer das Angemessenste sein und bleiben. Diese Eröffnung, von welcher derselbe sicher wusste, dass sie nicht eine subjektive Einbildung, sondern eine objektive Kundgebung des heiligen Geistes sei, bestand darin: μὴ ἰδεῖν θάνατον, πρὶν ἢ ἂν ἰδῇ τὸν Χριστὸν κυρίου. Die Phrase *ἰδεῖν θάνατον* steht nicht vereinzelt da im Neuen Testamente, wir lesen Ebr. 11, 5: μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον und ähnlich heisst es Joh. 8, 51: θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. Die Septuaginta spricht ganz ähnlich Ps. 16, 10: ἰδεῖν διαφθοράν und 89, 49: οὐκ ὄψεται θάνατον. Etwas ganz Aehnliches finden wir bei Griechen und Lateinern nicht: Elser, welcher in den

Klassikern trefflich bewandert ist, erinnert an Euripides Heraclid. 515: *Ἄιδην μηδὲν ἦσσαν εἰσιδεῖν*, allein hier ist die Vorstellung ganz anders, doch eine passendere Parallele hat bis jetzt noch niemand gefunden. Die Redeweise, welche im Hebräischen auch (vgl. nur die angegebenen Stellen des Alten Testaments im Grundtext) geläufig ist, hat ihren guten Grund darin, dass sehen gleich ist wahrnehmen, erfahren. Sterben, so lautete jener göttliche Spruch, sollte Symeon nicht, bevor er gesehen habe τὸν Χριστὸν κυρίου. Hier ist von einer ganz bestimmten Person die Rede, es giebt nur einen Christus, der den bestimmten Artikel mit Recht tragen und den Zusatz κυρίου vertragen kann. Bleek erkennt hier eine Anspielung auf Ps. 2, 2: ich pflichte ihm bei. Dort allein ist rund heraus erklärt, dass der Gott Israels einen Gesalbten hat, gegen welchen sich die Heiden vergebens empören, vor dem sie, wenn sie klug sind, die Kniee beugen. Dieser Christus gehört Gott an, ist Gottes Eigentum: Gott sendet ihn, Gott macht ihn zum Christus; so schon Calvin: *vocatur Jesus Christus Dei, quia a patre unctus est*. Der heilige Geist hat diesen Gottesfürchtigen, von welchem Luther annimmt, dass er aus der Lektüre von Gen. 49, 10 und Daniel 9 die Nähe der messianischen Tröstung erkannte, durch besondere Offenbarung dahin gebracht, „dass er's gewiss dafür hat gehalten, er würde es noch erleben und den Herrn Christum mit seinen Augen sehen und in seine Arme nehmen. Er wusste aber dennoch nicht, auf welchen Tag und Stunde er kommen würde, gleichwie auch niemand weiss, auf welche Stunde der jüngste Tag kommen wird. Und ist dieser Symeon ein Bild aller Propheten, die aus dem heiligen Geiste redeten und schrieben und auf den zukünftigen Christum warteten, auch nicht aufgehört haben, bis dass Christus kommen sollte: wie das bedeutet ist in Symeon, dass er nicht sterben sollte, er habe denn Christum gesehen.“

Aeltere Theologen — ich nenne Scultetus, Alting de Schilo lib. 4, 21, Lightfoot, Buxtorf, Wetstein, Michaelis, Paulus — vermuten, dieser sonst im Neuen Testamente nicht wieder hervortretende Symeon sei Simeon, der Sohn Hillels und der Vater Gamaliels, welcher im Jahre 13 nach Christus Vorsitzender des Synedriums war. Mit Recht aber haben Witsius und Reland früher und neuerdings wieder Kühnöl, de Wette, Winer, Bleek, Meyer, Godet, Keil sich dagegen ausgesprochen. Ist auch nicht gerade von Lukas angegeben, dass Symeon ein Greis gewesen sei, so ist dies doch nach dem fast einhelligen Zeugnisse aller Exegeten in dem Texte zwischen den Zeilen zu lesen. Das, was über das Gottesorakel gesagt ist, und das, was Symeon selbst sagt, legt den Gedanken, dass er gut in den Jahren war, sehr nahe. In dem Vorhofe der heiligen Geschichte Neuen Testaments steht Symeon nicht als die einzige Person da, von welcher wir sonst nichts wissen: wie liegt es denn mit Zacharias und Elisabeth, wie mit der Prophetin Anna?

Καὶ ἦλθεν, so erzählt nun Lukas weiter, *ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν· καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς κατὰ τὸ εἰδισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας καὶ εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ ἔειπεν*. Symeon kam also *ἐν πνεύματι* in den Tempel. Was bedeutet dieses *ἐν πνεύματι*? de Wette und Bleek antworten: er befand sich in dem Zustande der Begeisterung, in Ekstase.

Allein kein Wörtchen deutet darauf hin, auch ist hernach seine Rede so klar, so ruhig, so besonnen. Sein Kommen, sagt v. Hofmann, war ein Thun seines Seins im Geiste, seiner geisterfüllten Zuständlichkeit. Allein war sein Zustand überhaupt ein geisterfüllter, sein Sein ein Sein im Geiste, so begreift sich nicht, wie gerade dies sein Kommen auf den Geist, natürlich auf den Geist, von welchem eben geredet wurde, auf den heiligen Geist also zurückgeführt wird, dann that er ja alles in diesem höheren Zustande. Am besten sagen wir mit Luther: Symeon kam „aus Anregung des Geistes in den Tempel.“ So schon Theophylactus, Euthymius, Erasmus vorher, nachher Calvin, Beza, Calov, Grotius, Kühnöl, Meyer, Godet, Keil. Eine geistig angehauchte, heilige Persönlichkeit war Symeon, aber der heilige Geist war vielfach auch nur latent in ihm: jetzt aber verspürte er einen inneren Drang, das Heiligtum zu besuchen. „Also gab der heilige Geist Simeon eine Andacht ein,“ äussert sich Luther in der Hauspostille, „dass er in den Tempel ging auf eine Stunde; er wusste aber nichts davon, dass das Kindlein eben zu der Stunde kommen sollte.“ In der Kirchenpostille ist er anderer Ansicht: „Eben jetzt in der Stunde,“ heisst es hier, „so Maria und Joseph nach Gewohnheit des Gesetzes in den Tempel gehen und das Kindlein dem Herrn darstellen und es mit einem Opfer lösen wollen, kommt der alte Simeon in den Tempel; nicht ungefähr und wie er sonst pflegte, sondern dass er durch den heiligen Geist das Vorwissen in seinem Herzen hat und denkt: jetzt ist das Stündlein, darauf mich Gott vertröstet hat, jetzt werde ich im Tempel finden, das ich nie darin gefunden, aber so lange mit grossem Verlangen darauf gewartet habe.“ Calvin stimmt dem bei: *venisse Simeon in templum dicitur in spiritu, hoc est, arcano instinctu et certa revelatione, ut Christo occurreret.* Ich halte das für nicht vereinbar mit dem Texte. Hätte Gott dem Propheten jetzt eine bestimmte Eröffnung dieses Inhalts gemacht, so würden wir sicher auch in seinem Lobgesange eine Anspielung darauf entdecken: er bezieht sich aber nur auf jene Offenbarung, dass er nicht sterben solle, ehe er den Christus gesehen habe, und schliesst somit jede weitere, genauere Offenbarung aus. Mit gutem Grunde haben deshalb die späteren Ausleger die Meinung der Reformatoren aufgegeben. Symeon, der in den Tempel sich begiebt, trifft dort mit den Eltern Jesu zusammen. Geradezu thöricht war es von Meyer, dieses τὸς γονεῖς als ein Zeichen und Zeugniss anzusehen, dass Lukas hier aus einer andern Quelle als früher bei Kapitel 1 geschöpft habe. Diese Bezeichnung soll nicht passen zu der dort prädicirten „leiblichen Gottessohnschaft Jesu“. Das ist fürs Erste ein sehr verfehelter Ausdruck: wir verstehen unter leiblicher Sohnschaft etwas Anderes als die Kraftwirkung des Geistes Gottes, die in dem Leibe der Jungfrau ein Kind auswirkte. Und was die Sache anlangt, entgegnen wir: Wie viel tausend und aber tausend Geistliche könnten da nicht geziehen werden, dass sie mit sich selbst in einem eklatanten Widerspruche sich befänden und dass sie an die übernatürliche Geburt Jesu Christi gar nicht glaubten! Wir wissen recht gut, dass Joseph nicht der leibliche Vater Jesu war, nichtsdestoweniger nennen wir ihn seinen Vater und bezeichnen ihn und Maria als seine Eltern. Der Evangelist reflektiert hier nicht über den Ursprung des Lebens

Christi, sondern berichtet, was der Mann that, welcher die Maria zu seinem Eheweibe und den Sohn Mariens zu seinem erstgeborenen Sohn angenommen hatte. Auf die Eltern stiess Symeon *ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τὸ παιδίον*. Nach dem Traktate Tamid. c. 5 hal. 6 traten die Wöchnerinnen, welche gereinigt werden wollten, in das Nikanorthor des Tempels: dasselbe befand sich im Osten und war das Hauptthor, M. Tamid 3, 7, 50 Ellen hoch und 40 breit und aus korinthischem Erze mit reichen Verzierungen gearbeitet, vgl. auch Josephus b. i. 6, 5, 3. 2, 17, 3. Hier also spielt, was wir weiter hören. Wahrscheinlich ward auch hier das Kind dem Priester gezeigt, um gelöst zu werden; dieses wird wohl unter dem *ποιεῖν κατὰ τὸ εἰδισμένον τοῦ νόμου* gedacht sein. Der Ausdruck weist darauf hin, dass es Gewohnheiten und Bräuche u. dgl. giebt, welche nicht in dem Gesetze ihren Grund haben: was aber die Eltern jetzt betrifft des Kindes thun wollten, war heilige Sitte, welche Gott selbst gestiftet hatte. Die Worte *περὶ αὐτοῦ* beziehe ich mit der Vulgata, Luther, Kühnöl, Ewald, Weiss zu *ποιῆσαι*, Bleek bleibt bei dem nächsten *τὸ εἰδισμένον τοῦ νόμου* stehen, allein diese Verbindung hat nichts Gefälliges. In dem Augenblicke, da Symeon nun das Kind sah, welches die Eltern in den Tempel hineintrugen, ward ihm von dem Gotte, der einst sein Ohr zu jenem *χρημὸς* geöffnet hatte, das Auge geöffnet: der Geist, welcher ihn so gewaltig in den Tempel getrieben hatte, offenbarte ihm, dass dieses *παιδίον* sei *ὁ Χριστὸς κυρίου*. *Καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας*. Die Vulgata, Erasmus, Wolf, Kühnöl, Bornemann, Meyer übersetzen *καὶ αὐτός*: auch er, er auch seinerseits; es ist dann aber nicht gut, andererseits an die Priester mit Wolf zu denken, denn das Kind wird ja eben erst in den Tempel hineingebracht, sondern andererseits müssten dann die Eltern sein, so Meyer. Jedoch weisen wir diese Auffassung ab und fassen *καί* lieber als den Nachsatz einleitende Partikel, unserem deutschen „so“ entsprechend, was Luther, de Wette, Bleek, Godet, v. Hofmann., Keil u. a. auch thun. Das Kind in seinen Armen haltend *ἐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν*. Baumgarten-Crusius behauptet, dass diese *ἐλογία* Gottes in den folgenden Worten nicht enthalten sei: wir können das nicht zugeben. Allerdings ist dort nicht ein direktes *ἐλογεῖν* Gottes enthalten, aber rühmt Symeon nicht das Grosse, was Gott an ihm und allem Volke jetzt gethan hat?

Er spricht, Gott lobpreisend: *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ, ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ*. Wir erkennen in diesem Lobgesange drei Verse: der erste rühmt, dass der Sprecher nun in Frieden dahinfahren kann, der zweite begründet dies damit, dass seine Augen das Heil gesehen haben, und der dritte beschreibt dieses Heil in Beziehung auf die Heiden und die Juden.

In dem ersten Verse *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ* liegt der Ton nicht bloss auf dem vorangestellten *νῦν*, sondern auch auf dem zuletzt gestellten *ἐν εἰρήνῃ*. Jetzt, in diesem Augenblicke, da Symeon das Kindlein, das Joseph und Maria in den Tempel brachten, sah und es aus ihren Armen in seine Arme nehmen

durfte, jetzt, da er das Kindlein nicht sowohl in seinen Händen dank-sagend, lobpreisend zu Gott in dem Himmel aufhebt, sondern es vielmehr fest an sich, an seine Brust drückt, denn ἀγκάλη bedeutet eigentlich den Ellbogen und hernach jede feste Umschliessung, ist ihm das grosse Heil widerfahren. Jetzt ist seine Stunde gekommen, sein Lebensziel erreicht, sein Sehnen erfüllt. Νῦν ἀπολύεις. Elsner behauptete schon, dieses Wort sei wegen δοῦλόν σου gewählt: Symeon betrachte sich als einen, der in Diensten, in *servitio ac statione huius vitae* sich befinde, und erwarte nun seine Ablösung, seine Freigebung. Godet und Meyer haben das aufgegriffen. Nach Meyer vergeicht er sich mit einem Sklaven, welcher jetzt seine Freilassung hofft, nach Godet aber mit einem Wächter, welcher, von seinem Herrn auf einem hohen Standorte aufgestellt, die Aufgabe hat, den Aufgang eines Gestirns zu erwarten und der Welt zu verkünden, und nun von seinem Posten abgerufen werden darf. Beides geht nicht an. Soll dem gerechten und gottesfürchtigen Menschen das Leben wie ein Sklavendienst erscheinen? Soll er den Tod als eine Freilassung aus dem Dienste des Herrn betrachten, dem er zeitlebens gedient hat? Hat Symeon wie ein Wächter auf hoher Warte gestanden und ausgespäht nach dem Aufgang aus der Höhe? Hat er nicht schon die Zusicherung erhalten, dass er den Christ des Herrn sehen soll? Wir haben hier von allen solchen Bildern abzusehen: ἀπολύειν heisst losgeben, dahinfahren lassen, das Passivum also sterben. Tobias 3, 13 wird es mit ἀπὸ τῆς γῆς und 2 Makk. 7, 9 mit ἐκ τοῦ παρόντος ζῆν verbunden; allein es ist nicht nötig, mit Euthymius, Kühnöl u. a. hier noch etwas zu supplieren, ἀπολύειν kommt in dem angegebenen Sinne ohne jegliche Zuthat nicht bloss bei profanen Schriftstellern, so z. B. bei Sophocles Antig. 1268 (αἶ, αἶ, αἶ, ἔθανες, ἀπελύθης) und 1314 (ποιῶ δὲ κ' ἀπελύσαι' ἐμφανῶς τρόπῳ), sondern auch in der Septuaginta (cf. Gen. 15, 2 [ἐγὼ δὲ ἀπολύομαι ἔτεκνος], Num. 20, 29 [εἶδε, ὅτι ἀπελύθη Ἀαρὼν] und Tob. 3, 6 [ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γένωμαι γῆ]) vor. Als δοῦλον bezeichnet sich Symeon und dementsprechend redet er Gott mit δέσποτα an. Es ist dies nicht die gewöhnliche Benennung, wir finden sie aber auch schon in der Septuaginta, cf. Job. 5, 8. Proverb. 29, 25. Jerem. 15, 11. Sapient. 6, 7 u. 8, 3 und öfters, wie auch im Neuen Testamente gelegentlich z. B. Act. 4, 24. 2 Tim. 2, 26, Jud. 4 und Apoc. 6, 10. Der Eigentümer des Sklaven heisst δεσπότης, weil er desselben absoluter, unumschränkter Herr und Gebieter wär, weiterhin der pater familias, der Hausherr, weil ja auch dessen Gewalt über alle Glieder des Hauses sich erstreckte. So erscheint δεσπότης auch mehrfach im Neuen Testamente, vgl. nur 1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 9. 2 Petr. 2, 18. Gott wird also damit in seiner Allmacht, in seiner Souveränität, und alles, was ist, in seiner schlechthinigen Abhängigkeit von demselben dargestellt. Ἐν εἰρήνῃ entlässt nun der allmächtige Gott und Herr seinen Knecht, seinen Sklaven. Dies kann verschiedenes sagen. Euthymius stellt schon drei Auffassungen zur Wahl: 1) ἐν εἰρήνῃ διαλογισμῶν. νῦν γὰρ οἱ ταράττοντές με λογισμοὶ περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως εἰρήνευσαν. 2) ἢ ἐν εἰρήνῃ ἀφοβίας, μηκέτι φοβούμενον τὸν θάνατον διὰ τὸ βαθύ μου γῆρας, und 3) ἢ ἐν εἰρήνῃ χαρᾶς, μηκέτι λυπούμενον ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας τοῦ Ἰσραήλ. εἶδον γὰρ ἤδη τὸν ἐλευθερωτήν. Auch jetzt sind die Ausleger

noch uneinig. Freilich haben sie samt und sonders die Fassung, welche Euthymius zuerst anführt, aufgegeben, und zwar mit Recht, denn das Geheimnis der Menschwerdung, der Vereinigung der beiden Naturen in Christus, hat später den Dogmatiker nicht in Frieden gelassen, aber mit Nichten hatten diese Gläubigen voll Einfalt und Inbrunst damals schon damit zu schaffen. Aber die zweite und dritte Fassung finden jetzt noch Verteidiger. Luther lässt den Symeon bekennen, dass der Tod jetzt für ihn keine Schrecken mehr habe. „Wer diesen Heiland hat, der Gottes Heiland ist, der kann ein still, friedlich Herz haben, denn es sei der Tod so schrecklich, die Sünde so mächtig, der Teufel so böse und giftig, er immer wolle, so haben wir Gottes Heiland, d. i. einen allmächtigen, reichen Heiland, der ist stark genug, dass er aus dem Tod ins Leben, aus der Sünde in Gerechtigkeit setzen kann. Allein liegt's daran, dass wir unsere Augen mit dem lieben, alten Symeon aufthun und dies Kindlein ansehen, in unsere Arme nehmen, ihn Herzen und küssen, d. i. dass wir unsere Freude, Vertrauen, Trost und Herz auf ihn setzen. Wie hilft aber dies Kindlein? Nicht anders, denn dass es Gottes Lamm ist, welches unsere Sünden trägt und opfert sich selbst damit am Kreuze.“ Diese Auslegung herrscht ohne Frage in der Praxis, allein wohl mit Unrecht. Die von Euthymius an letzter Stelle aufgeführte Fassung verdient nach dem Urteil Theophylacts, Calvins, Bezas, Grotius', Glöcklers, Meyers, Bleeks, Godets, v. Hofmanns, Keils unbedingt den Preis. Alles Verlangen und Sehnen des Symeon ist nun gestillt, befriedigt; er hat keinen Wunsch mehr, worauf er harrt, worauf Gott ihn getröstet hatte, das ist nun gekommen. Sehr verkehrt hat Godet in *κατὰ τὸ ῥῆμά σου* eine Anspielung auf das Lösungswort gefunden, welches der Feldherr bei der Anweisung des Postens der Schildwache erteilt; offenbar bezieht sich diese nähere Bestimmung auf jenes Orakel V. 26, welches dem Symeon zu Teil geworden war. Gott hatte ihm gesagt, er solle nicht sterben, bevor er den Christ des Herrn gesehen habe; er hat ihn gesehen und nun kann Gott, da er sein Wort in dem einen Teil erfüllt hat, auch in dem andern erfüllen. Nach Godet begehrt er von dem lange innegehabten Wachposten abgelöst zu werden, nach Kühnöl, de Wette, Meyer, Bleek u. a. spricht er so, weil er den Tod allernächst und gewiss erwartet; v. Hofmann zieht beides in Abrede und lässt ihn sagen: „jetzt, da meine Augen dein Heil geschaut haben, verabschiedest du mich, wenn du es thust, deinem Worte gemäss in Frieden.“ Auch ich kann Godet nicht beitreten, denn eine Bitte spricht man nicht in dem Indikativ aus, aber v. Hofmanns Protest gegen Kühnöl und seine Genossen kann ich ebensowenig billigen, als seine eigene Erklärung. Ohne Umstände schiebt er, um seine Meinung probabel zu machen, die bedeutsamen, den Sinn des ganzen Ausspruchs beherrschenden Worte: „wenn du es thust,“ ein. Das ist eine Einlegung und keine Auslegung. Nicht auf seinen Abschied freut sich dieser Knecht Gottes, sondern er freut sich des Christus Gottes; er hat ihn gesehen, und da Gott ihm zugesagt hat, dass er vor seinem Tode denselben schauen solle, so erklärt er, dass Gott ihn nun aus diesem Leben abrufen kann und dass er ohne Klage, ohne eine unbefriedigte Sehnsucht, sondern mit

vollster Befriedigung, mit gestilltem Herzen dem Rufe folgen wird. Mehr hat er nicht begehrt, nur einmal schauen wollte er den Christus des Herrn: er hat ihn jetzt geschaut; der zweite Vers führt diesen Gedanken voll aus

Οὐ εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν. Auf dem εἶδον liegt der Ton, dies Zeitwort, welches auf das ἴδῃ (V. 26) in dem Gottesorakel zurücksieht, wird noch dadurch, dass es nicht in der ersten Person steht, sondern in οἱ ὀφθαλμοί μου sein Subjekt empfängt, sehr wirksam und bedeutsam verstärkt, wie ja der Begriff von ἀκούειν öfters durch ἀκοῇ z. B. Matth. 13, 14 gesteigert wird. Gesehen, mit seinen eigenen leiblichen Augen gesehen hat Symeon τὸ σωτήριον Gottes. Godet lässt sich hier wieder dadurch, dass er denselben als einen alten, auf Wache stehenden Kriegsknecht sich vorstellt, verleiten, τὸ σωτήριον als Heilsanstalt, als Heilsrüstung zu fassen. In dem Kinde soll er das vollkommene Mittel der Rettung für die Welt, gleichsam ein ganzes Zeughaus voll göttlicher Waffen erblicken. Nicht so weit geht Calvin: *salutare*, sagt er, *accipio pro salutis materia: quia in Christo reconditae sunt omnes salutis et beatæ vitæ partes*. Die neueren Ausleger sind sonst der Ansicht, dass τὸ σωτήριον für σωτηρία stehe; schon die Septuaginta übersetzt ישועה durch dieses Adjektiv-neutrum cf. Ps. 50, 23. 98, 3. Jes. 38, 11. 40, 5. 51, 5; im Neuen Testamente erscheint es wieder in derselben Bedeutung Luk. 3, 6. Act. 28, 28. Die Rettung, welche Gott sendet, das Rettungsheil, welches Gott zubereitet hat, sieht Symeon in dem Kinde. Fein bemerkt Bengel: *conveniens sermo, in abstracto, περὶ τοῦ παιδίου, de puerulo, antequam perficeret opus salvandi: deinceps, salvator, in concreto, dicitur, quem iam tum in ampliatione sic appellarant coelites v. 11*. Luther verwischt diese feine Nuance, wenn er σωτήριόν σου mit Heiland überträgt. Kühnöl u. a. hätten doch besser gethan, nicht nachzufolgen. Diese Rettung hat Gott zubereitet κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν. Dies erinnert an Ps. 98, 2, wo von der ישועה, dem σωτήριον des Gottes Israels, auch ausgesagt wird, dass sie sei לְעַיְנֵי כָּל־הָעַמִּים, ἐναντίον τῶν ἔθνων. Zu beachten ist,

dass Symeon nicht mehr von ἔθνη redet, sondern von λαοί und dass er dazu noch πάντες setzt, wie es im Grundtext steht. Die Septuaginta verengert den Begriff, hier wird er wiederhergestellt. Das Heil ist nicht für eine grössere oder geringere Zahl von Völkern bestimmt, sondern für alle, und da λαῶν gesagt wird, so ist einerseits auch Israel mit eingeschlossen und andererseits sind die andern Völker auf die Stufe emporgehoben, auf welcher Israel als λαὸς τοῦ θεοῦ bisher isoliert gestanden hat. Das Heil ist universell, ökumenisch: Gott bereitet es nicht in einem Winkel zu, sondern hat es gleichsam auf einem Berge hergerichtet, welcher von Juden und Heiden, von allen Völkern, die auf Erden wohnen, erblickt werden kann. Angesichts aller Völker steht das Heil jetzt da. Dürfen wir über die Fassung, bei welcher Grotius, Bengel, Baumgarten-Crusius, Ewald, de Wette, Meyer sich begnügen, hinausgehen? Euthymius thut das bereits, ὅπερ σωτήριον ὠκονόμησας ἐνώπιον

πάντων, ἵνα πᾶσιν εἴη φανερόν, οὐ μόνον Ἰουδαίοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν. Luther (Gott, spricht er, hat diesen Heiland bereitet vor allen Völkern, dass er aller Welt und nicht mir allein, nicht allein seiner Mutter, dieses oder jenes Heiland sein soll. — Ja, das mehr ist, er hat ihn bereitet für alle Völker, dass jedermann sein geniessen soll, nicht allein Symeon, Maria, Petrus, Paulus, sondern alle Völker, niemand ausgeschlossen), Calvin (*significat his verbis Simeon, Christum divinitus ordinatum esse, ut eius gratia fruantur omnes populi, et paulo post in sublime locandum, ut in se convertat omnium oculos*), Paulus, Kühnöl, Olshausen, Bleek u. a. folgen. Ich thue es auch, denn der Gedanke, dass Gott dieses Heil nur in conspectu omnium gentium zubereite, ohne dass dieselben sein geniessen, ist schlechterdings nicht zu fassen und passt ganz und gar nicht in diesen Zusammenhang, denn sofort wird ja entfaltet, wie dieses Heil, welches Gott bereitet hat, sowohl den Heiden als auch den Juden dient.

In dem dritten und letzten Verse wird das mit den Worten ausgesagt: *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν τοῦ λαοῦ σου Ἰσραήλ*. Wie ist dieser Satz an das Vorhergehende anzuschliessen? Meist nimmt man ihn mit de Wette und Meyer als Apposition zu *σωτήριόν σου*: aber da *ετοιμάζειν* cf. Sir. 45, 20 mit einem doppelten Akkusativ verbunden wird, so ist es auch statthaft, ihn als Objektsprädikat zu *ὁ* mit Bleek, v. Hofmann, Keil zu betrachten, und dies empfiehlt sich am allermeisten wegen der Wortstellung. Gott hat *τὸ σωτήριον*, denn darauf geht ja *ὁ*, bereitet als *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*. Hier sticht es sich fürs Erste um die Bedeutung von *ἀποκάλυψις*. Luther überträgt bekanntlich: „ein Licht, zu erleuchten die Heiden“, d. h. „dass er die Heiden erleuchten soll, d. i. zum Wort und zur Erkenntnis Gottes bringen und selig machen.“ Calvin sekundiert ihm: *nunc ostendit Simeon, in quem finem producendus sit a patre. Christus coram omnibus populis, nempe ut gentes illuminet, quae prius fuerint in tenebris. Lumen ad revelationem tantundem valet, acsi dictum esset illustrandis gentibus*. Bengel, Kühnöl, Bisping u. a. schliessen sich an. Allein was v. Hofmann kategorisch sagt: „Erleuchtung heisst *ἀποκάλυψις* nun einmal nicht,“ ist richtig. Aber auch v. Hofmanns und Keils Fassung vermag ich nicht mir anzueignen; da die Verbindung von *ἀποκάλυψις* mit einem Genetivus dessen, dem Offenbarung zu Teil werden soll, ohne Beispiel sei, so soll *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν* einen einheitlichen Begriff bilden, mit dem dann *τῶν ἐθνῶν* verbunden sei. Nähere Bestimmung zu *φῶς* ist demnach *εἰς ἀποκάλυψιν* und *ἐθνῶν* von *φῶς* abhängig, wie in dem *אור גוים*, welches die Septuaginta konstant (cf. Jes. 42, 6. 49, 6. 51, 4)

mit *φῶς ἐθνῶν* übersetzt. Allein an und für sich ist *φῶς ἐθνῶν* ein so klarer Begriff, dass er durch das eingeschaltete *εἰς ἀποκάλυψιν* auch nicht das Mindeste gewinnt, und zum Andern ist die Verbindung des *ἐθνῶν* mit dem *φῶς* wegen des dazwischen stehenden *εἰς ἀποκάλυψιν* äusserst hart. Wir sehen uns deshalb genötigt, bei der Erklärung von Beza, Baumgarten-Crusius, Meyer, Bleek, Godet zu verharren, nach welcher *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* weiter nichts besagt, als Licht, welches Heiden offenbar wird, Licht zur Offenbarung für die Heiden. Gegen diese Auffassung erhebt v. Hofmann den Einwand, dass der Genetiv bei *ἀπο-*

κάλυψις nie die Person bezeichne, der eine Offenbarung zukommt; wenn es sich so verhielte, müssten wir dann *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* so denken: Licht, welches dazu dient, dass die Heiden ins Klare kommen, dass sie aus der Finsternis, in welcher sie sich befinden, heraustreten und sich nun zeigen, wie sie sind, Licht also, in welchem die Heiden sich über sich klar werden, sich selbst offenbar werden. Allein dass dies nicht der Sinn der Worte sein kann, liegt auf der Hand: die Propheten des Alten Testaments haben nie, wenn sie von dem Aufgehen des Lichtes in der Heidenwelt reden, einen ähnlichen Gedanken ausgesprochen, und dass diese Weissagung des Symeon ganz und gar den Geist der alttestamentlichen Prophetie atmet, ist allgemein anerkannt. Ist aber v. Hofmanns Behauptung richtig? Kann der bei *ἀποκάλυψις* stehende Genetiv nicht ein genetivus obiecti sein, kann er nun und nimmer die Person bezeichnen, welche diese Offenbarung empfängt? Cremer sagt, die bei *ἀποκάλυψις* stehenden Genetive wären entweder Genetive des Subjektes, welches sich offenbart, so z. B. 2 Kor. 12, 1, oder Genetive des Objectes, dem etwas geoffenbart wird, so z. B. Röm. 8, 19. Hier ist von einer *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* die Rede. Ist des Apostels Meinung, dass diese Söhne Gottes sich selbst offenbaren, oder nicht vielmehr, dass Gott zu seiner Zeit die Herrlichkeit, welche annoch verborgen ist in ihnen, an das Licht bringt? Gewiss ist es in diesem letzteren Sinne gemeint: sie sind nicht die sich offenbarenden Subjekte, sondern die, an welchen diese Offenbarung von Gott vollzogen wird. So geht auch hier die Offenbarung nicht von den Heiden aus, nicht sie offenbaren sich in dem Lichte, zeigen sich in diesem Lichte, was und wie sie sind, enthüllen sei es die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit, welche sie bisher so gut, wie es ging, verborgen haben, sei es den Zug ihres Herzens nach dem Lichte, ihre Sehnsucht nach dem lebendigen Gott, was vordem auch nicht recht zu Tage trat, sondern ihnen zu gute geschieht diese Offenbarung, das Licht offenbart sich ihnen. Wir finden hier einen Gedanken mit voller Bestimmtheit ausgesprochen, welcher bis dahin in der Vorgeschichte nur wie der Mond aus trüben Wolken herausgeschimmert hat. Zacharias ahnt auch, dass der Messias eine Heilswirkung auf die Heiden ausübt, aber sehr dunkel sind seine betreffenden Worte *ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις* Luk. 1, 79. Auch aus dem Lobgesange der himmlischen Heerscharen tönt es noch nicht klar und bestimmt heraus: *καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη* ist noch lange kein: *εἰρήνη τοῖς ἐθνεσιν*. Symeon ist der Erste, welcher, bevor die Heiden kommen, um den neugeborenen König der Juden anzubeten, mit aller Plerophorie verkündet, dass das Heil, welches er leibhaftig mit dem Kindlein Jesus in seinen Armen hält, von Gott zubereitet ist zu einem Lichte, welches über den Heiden aufgehen soll. Gott hat es dazu bereitet, Gott will also, dass die Heiden, welche in der Finsternis und im Schatten des Todes sitzen, den Ausgang aus der Höhe schauen, der nach seiner herzlichen Barmherzigkeit sein Volk jetzt besucht. Die *vocatio gentium* wird hier in dem Hause Gottes von einem Manne, über welchem der Geist webt und waltet, bezeugt und gepriesen. Symeon schreitet mit dieser Verkündigung nicht über die Linie der alttestamentlichen Propheten. Was er im Geiste jetzt predigt,

das haben die Propheten des Alten Bundes vor Zeiten schon geweissagt. Ich verweise am liebsten auf jene Stellen, aus welchen der Ausdruck *φῶς ἐθνῶν* entlehnt ist. Jesaja 42, 6 f. heisst es: Ich Jehova berufe dich zum Heile und ergreife deine Hand; ich bewahre dich und mache dich zum Bundesmittler des Volkes, zum Lichte der Nationen, um zu öffnen blinde Augen, Gefangene aus dem Verschluss zu führen, aus dem Kerkerhause, die in Finsternis sitzen. Und 49, 6 f.: Er spricht: Zu gering ist's, dass du mein Knecht seist, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Geretteten Israels zurückzuführen, und so mache ich dich zum Lichte der Nationen, dass mein Heil dringe bis ans Ende der Erde. So spricht Jehova, Israels Erlöser, sein Heiliger, zu dem, dessen Leben verachtet ist, der dem Volke Abscheu einflösst, zum Knechte der Tyrannen: Könige werden sehen und aufstehen, Fürsten, die werden niederfallen um Jehovas willen, der treu ist, des Heiligen in Israel, der dich erwählte. Endlich 51, 4: Horchet auf mich, mein Volk und meine Nation, merket auf mich! Denn Belehrung wird von mir ausgehen und mein Recht will ich zur Erleuchtung der Völker gründen. Das Volk, Jesaj. 9, 1, das im Finstern wandelt, schauet ein grosses Licht; die da sitzen im Lande der Todesnacht, Licht erglänzt über sie. Jesaj. 2, 2 f.: Und es geschieht in der Folge der Zeiten, dass gegründet stehet der Berg des Hauses Jehovas auf dem Gipfel der Berge und erhaben ist über die Höhen und zu ihm strömen alle Völker. Und es gehen viele Nationen und sprechen: Auf, lasst uns hinaufziehen zu dem Berge Jehovas, zum Hause des Gottes Jakobs; und er soll uns lehren seine Wege, wir wollen wandeln in seinen Pfaden. Jene πάντες οἱ λαοί, vor deren Augen Gott sein Heil hat zubereitet, sind aber nicht bloss die Heiden, sondern auch die Juden, denn es ist darunter die ganze Menge, die Vollzahl der Nationen zu verstehen. Haben die Heiden einen Gewinn von dem σωτήριον, so werden auch die Juden nicht leer ausgehen. Καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ, in diesen Worten tönt Symeons Gotteslob danksagend aus: von seiner eigenen Person war er ausgegangen und mit dem Volke, dem er zugehört, schliesst er ab. Der heilige Ring ist damit vollständig geschlossen. Es wird gestritten, womit dieser Akkusativ zu verbinden ist. Theophylactus, Euthymius sind Luther schon vorausgegangen, welcher übersetzt: „und zum Preise deines Volkes Israel.“ Bleek ist der namhafteste Exeget, welcher jetzt noch φῶς als den dominierenden Begriff und ἀποκάλυψιν und δόξαν als koordinierte nähere Bestimmungen dazu betrachtet. Allein diese Fassung hat vor allen Dingen, wie v. Hofmann hervorhebt, das gegen sich, dass in allen Stellen, wo die sonderliche Bestimmung des Knechtes, des σωτήριον Gottes, in der Völkerwelt mit Licht bezeichnet wird, stets bei אור das Wort גִּימ steht; beschränkt sich in der alttestamentlichen Weissagung das Licht des Heiles auf die Heiden, so kann in dieser Verkündung, welche sich eng an jene anschliesst, nicht gut das φῶς selbst gemeint sein εἰς δόξαν λαοῦ Ἰσραήλ. Wir geben daher Bengel, Kühnöl, de Wette, Meyer, Godet, v. Hofmann, Keil unseren ganzen Beifall und nehmen φῶς und δόξαν für koordinierte Begriffe, beide also von ἡτοιμασας abhängig. Gott hat das Heil zubereitet erstens

zu einem Lichte für die Heidenwelt und zweitens zum Preise, zur Ehre, zur Herrlichkeit, zur Verherrlichung Israels. Das Volk Israel steht allen andern Völkern gegenüber als das alleinige, ausschliessliche Volk, welches Gott sich erwählet hat, welches Gott eigentümlich zugehört. Wie über der Heidenwelt dichte Finsternis sich gelagert hatte, welche jetzt erst durch das Licht des Heiles durchbrochen wird, so hat auch auf der δόξα Israels ein κάλυμμα (2 Cor. 3, 13) bis auf diesen Tag gelegen. Israel selbst hat seine δόξα vielfach nicht wahrgenommen und gewahrt und am allerwenigsten ist dieselbe von der Heidenwelt erkannt worden. Paulus redet Römer 9, 4 auch von der δόξα Israels, er stellt ihr dort zur Seite ἡ νομοθεσία, αἱ διαθήκαι, ἡ νομοθεσία, ἡ λαοκράτεια, αἱ ἐπαγγελίαι, wir subsumieren hier unter die δόξα alle jene Stücke, welche dort koordiniert sind. Die Herrlichkeit Israels ist der Bund, welchen Gott mit den Erzvätern geschlossen, das Gesetz, welches er ihm durch Moses gestellt, die Verheissungen, welche er durch die Propheten ihm gegeben hat, die Erwählung zu dem Erstgeborenen unter allen Völkern. In Israel ward das σωτήριον durch eine tausendjährige Oekonomie zubereitet, aus Israel kommt das Heil der Welt, dort steht die Wiege des Weltheilandes, von dort gehen seine Boten aus in alle Welt. Jetzt leuchtet die verdeckte δόξα Israels vor den Augen der ganzen Welt; es wird allgemein anerkannt als der Träger der Offenbarung, als der Mittler des Heiles, als der Gesegnete des Herrn. Einen Schritt geht Luther noch weiter. Israel selbst hat seine δόξα in den Staub getreten und mit Sünde sich befleckt; es wird das Heil ergreifen und sich Gott heiligen. „Obwohl Gott dieses Volk,“ sagt er, „mit seinem Wort, Gottesdienst und allerlei Gaben geziert hat; so hing doch dieser Unflat noch immerdar an ihnen, dass sie in Sünden und unter dem Tode lagen und sie ihnen selbst von ihnen nicht helfen konnten. Darum spricht Symeon: Nun sollen sie recht zu Ehren kommen, dass sie nicht allein auf Erden eine Zeit lang, sondern auch im Himmel sollen ewig Gottes Volk sein durch diesen Heiland. Das Volk Israel, will er sagen, wird dieses Kindes grosse Ehre haben.“ Auch dieses Wort Symeons greift hinein in die alttestamentliche Weissagung. Es hält sehr schwer, hier die hauptsächlichsten Stellen herauszuheben, bezog sich aber das φῶς ἐθνῶν auf Stellen Jesajas, so liegt es nahe, auch bei diesem Propheten nach dem Grunde dieser Aussage δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ zu forschen. Ich gedenke an 40, 1 ff.: Tröstet, tröstet mein Volk, spricht der Herr! Sprechet Jerusalem Mut ein und ruft ihm zu, dass vollendet ist sein Kriegsdienst, dass bezahlet seine Schuld, dass es empfangen aus Jehovas Hand das Doppelte für all seine Sünden. Weiter an 43, 4 ff.: Weil du teuer in meinen Augen, wertgeachtet bist, und ich dich liebe, so gebe ich Menschen statt deiner und Völker statt deines Lebens. Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, vom Aufgang her bringe ich deinen Samen und vom Untergang her sammle ich dich. Und schliesslich an 60, 1 ff.: Auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht und die Herrlichkeit Jehovas geht über dir auf! Denn siehe! Dunkel decket die Erde und Finsternis die Nationen; aber über dir gehet auf Jehova und seine Herrlichkeit erscheint über dir. Und es gehen Völker nach deinem Licht und Nationen nach deinem Glanze, der dir aufgegangen.

Blicken wir auf diesen Lobpreis des Altvaters in Israel zurück, so müssen wir staunen. Drei Zeugen rufe ich an, zwei aus alten und einen aus neuen Tagen. Luther predigt: „Hier sieht man, wie der heilige Simeon gar fleissig in den Propheten studiert hat. Es ist zumal ein grosser, reicher Geist in ihm und er hat ein sehr scharf Gesicht. Er sieht an diesem Kinde keine königliche Gestalt noch Gepränge, sondern eine Gestalt wie eines armen Bettlers. Die Mutter ist ein arm Weib und hat keine fünf Groschen in ihrem Beutel, damit sie ihr Kind löset in dem Tempel nach dem Gesetz. Das Kind hat arme, geringe Windeln, darin es gewickelt ist, dennoch tritt Simeon herzu, ohne jemandes Zeugnis und Predigt, predigt und zeugt selbst öffentlich und spricht: Dies Kind ist aller Welt Heiland und aller Heiden Licht. Wenn er nach der Vernunft hätte richten wollen, so hätte er sagen müssen: Das ist kein König, sondern ein Bettelkind. Aber er thut diese arme Gestalt, wie das Kind nach der Vernunft anzusehen ist, aus den Augen und macht dies Kind zum Könige, grösser, denn alle Könige sind der ganzen Welt. Denn er nennt ihn einen Heiland von Gott bereitet vor allen Völkern und ein Licht zu erleuchten die Heiden in der ganzen Welt. Das heisst weit um sich gegriffen und die Augen weit aufgethan. Er sieht die ganze Welt von einem Ende des Erdkreises bis an das andere. Wo Völker und Heiden sind, spricht er, in der ganzen Welt, da ist dies Kind ein Heiland und ein Licht. Fasset also alles, was in der heiligen Schrift gesagt ist, und hängt's an dies Kind, das er auf seinen Armen hat.“ Calvin schreibt: *ex hoc cantico satis constat, Simeonem aliis quam carnis oculis intuitum esse filium Dei: exterior enim Christi conspectus nihil poterat quam contemptum inducere, saltem numquam ita satisfacisset animo sancti viri, ut laetus et summae votorum suorum compos ad mortem properaret. Ergo spiritus Dei fide illuminavit eius oculos, ut gloriam filii Dei in sordido contemptoque habitu cerneret.* Godet sagt zu Anfang: „Die Lebendigkeit der Anschauung und die nachdrucksvolle Kürze, welche in dem Lobgesange vorherrscht, erinnert an die davidische Poesie.“ Und zum Schluss: „Alles in dem Lobgesange ist ureigen, gedrängt, rätselartig, orakelähnlich. In diesen reichhaltigen, kurzen Sprüchen ist der Inhalt der Geschichte der folgenden Jahrhunderte zusammengefasst. Ein solches kerniges, lyrisches Meisterstück hätte die Legende mit ihrer Trivialität eben so wenig zu Stande gebracht, als die spätere dogmatische Befangenheit.“

Lukas berichtet weiter: καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ (so lesen wir mit dem Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, Parisiensis VIII; der Alexandrinus hat dafür ὁ Ἰωσήφ, was offenbar von dogmatischem Unverstande herrührt), καὶ ἡ μητὴρ αὐτοῦ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ. Strauss kann es nicht fassen, dass die Eltern Jesu über diese Worte Symeons sich wundern; wenn das wirklich sich zugetragen habe, was bis hierher von Lukas erzählt worden sei, wäre es unmöglich. Wir wunderten uns im Gegenteile, wenn Joseph und Maria sich nicht verwundert hätten. Aber was ist's denn eigentlich, weshalb sie sich wundern? Olshausen antwortet, weil sie aus dem Munde Symeons ganz dasselbe hörten, was sie früher schon gehört hatten: diese wunderbare

Gleichförmigkeit, diese vollständige Uebereinstimmung der verschiedenen Aussagen über Jesus setzte sie in Staunen. Aber wir finden diese Monotonie durchaus nicht. Bleek sagt, nicht über den Inhalt des Geredeten, sondern dass ein ihnen wohl ganz unbekannter Mann so sprach, wundern sie sich; v. Hofmann erklärt den unbekannten Mann ganz richtig für einen, der von diesem Kinde nichts wissen konnte. Allein diese Ansicht hat in dem Texte keinen Grund; nicht über den so redenden Mann, sondern über das Geredete — der Person wird nicht einmal mit einem ἐπ' αὐτοῦ gedacht, doch haben wir kein Recht ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις auch auf die Reden der Engel und der Hirten zu erstrecken, was Origenes und Grotius empfehlen — verwundern sie sich. Origenes sagt sehr gut hom. 16 in Luk.: *fastigium et, ut ita dicam, culmen super his, quae iactabantur de Jesu, et pater et mater illius mirabantur, sermo Simeonis fuit*. Theophylactus und Euthymius treten bei; letzterer bemerkt: ἐθαύμαζον, οὐχ ὡς τότε πρῶτον περὶ αὐτοῦ μανθάνοντες, ἀλλ' ὡς, ἐφ' οἷς προεμαθήκεσαν, ἔτι παραδοξότερα προσενοιζόμενοι. Luther lässt sich eingehender aus: „Für beide, Joseph und Maria, war es eine solche Predigt, dass sie sich darüber verwunderten. Denn dies Stück, dass er sollte der Heiden Licht sein, hatten sie von dem Engel selbst nicht so klar gehört, als es dieser Simeon redet. Deshalb soll man das Verwundern nicht dahin deuten, als hätten sie solches nicht geglaubt, sondern es ist ein Anzeichen eines grossen Glaubens und hohen Verstandes.“ Bengel verbindet diese Fassung mit der andern: *nam magis magisque intelligebant, quam magnifica essent, quae de Jesu dicta essent, antequam natus esset: et talia audiebant ex Simeone et aliis, quos non existimarent id adhuc scire*. Paulus, Godet, Weiss, Keil kehren aber wieder zu Luther zurück, gewiss mit Recht, denn Calvin wird mit seiner Bemerkung dem ἦν—θαυμάζοντες keineswegs gerecht: *non significat Lucas, obstupuisse quasi ad rem novam, sed reverenter considerasse et qua decebat admiratione amplexos esse hoc spiritus vaticinium ex ore Simeonis, ut magis ac magis in Christi cognitione proficerent*. Der Evangelist berichtet ja nicht, dass sie bei dem Meditieren über Symeons Lobgesang in Verwunderung geraten seien, sondern im Gegenteil, dass dieses bei dem Hören schon geschehen sei. Sie hörten allerdings nichts absolut Neues; Andeutungen über die Weltbestimmung des Kindes hatten sie schon empfangen, allein eben auch nichts als Andeutungen: hier aber wird die universelle Bestimmung Jesu Christi zum ersten Male rund heraus verkündet, damit tritt ihnen dieses Moment, welches sie bisher nicht beachtet hatten, überwältigend in das Bewusstsein.

Καὶ ἐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπε πρὸς Μαριάμ, τὴν μητέρα αὐτοῦ. Paulus meint, ἐλογεῖν bedeute hier Abschied nehmen; das geht schon wegen V. 28 nicht an: es ist auch hier segnen. Wen segnet aber Symeon? Αὐτούς sagt der Evangelist und die Ausleger stimmen darin fast überein, dass darunter Vater und Mutter zu verstehen sind. Luther aber begreift das Kind mit darunter: „Er hat auch nicht allein das Kindlein, sondern sie allesamt, Kind, Vater und Mutter gesegnet!“ Calvin hält dasselbe wenigstens für wahrscheinlich und sucht die Bedenken, welche ein Segnen Christi seitens der Menschen erregt, zu zerstreuen.

Si ad Joseph et Mariam restringas, nihil erit difficultatis, sed quia videtur Lucas Christum simul complecti, quaeri posset, quo iure benedicendi eius munus sibi usurpaverit Simeon: benedicitur enim minor a maiore, ut docet apostolus (Ebr. 7, 7). Deinde absurdum videtur, ut preces quispiam mortalis homo concipiat pro filio Dei. Respondeo apostolum non de quolibet, sed tantum de sacerdotali benedictione loqui: nam homines sibi alias mutuo bene precantur. Magis autem probabile est, Simeonem ut hominem privatum et unum quemlibet e populo illis benedixisse, quam in publica persona: nam ut prius dictum est, nusquam sacerdos fuisse dicitur. Caeterum nihil absurdi est, si pro felici regni Christi successu orasse dicamus, quia hanc εὐλογίαν piis omnibus in psalmo spiritus dictat. Ich kann in der bekannten Hebräerstelle keine Instanz wider eine Segnung Jesu durch Symeon erkennen, obgleich dies selbst Bengel noch thut, denn nachdem Gottes Sohn einmal Mensch geworden war, hatte er allerdings solche, welchen er unterthan und untergestellt war. Sowohl die, welche an Alter ihn weit überragten, als auch die, welche eine Stellung in der Theokratie einnahmen, standen über ihm. Als ein älterer Mann konnte Symeon getrost das Kind wie dessen Eltern segnen. An dem εὐλογεῖν darf nicht soedeutelt werden, wie der Reformator es thut, es heisst sicher mehr als alles mögliche Gute wünschen, sondern einen realen Segen erteilen. Auch das kann Symeon, denn der Fromme segnet ja nicht aus der Segensfülle, welche er in seinem Herzen trägt, sondern aus der Segensfülle, welche in Gott ist und aus welcher mit der Hand des Gebetes geschöpft wird. Nichtsdestoweniger nehme ich doch Anstand, unter αὐτούς auch das Kind zu begreifen, denn in dem vorhergehenden Verse ist nur von Joseph und Maria die Rede; dazu kommt noch, dass der Segnende das Kindlein wohl noch in seinen Armen hält. An Maria wendet er sich mit besonderer Ansprache. Das ist auffallend, da eben erst Joseph der Maria vorgestellt war und es nicht Sitte ist, dass man sich, vor zwei Personen stehend, mit seinen Worten nur an eine, und gar an die geringere Person wendet. Grotius bemerkt: *spiritus instinctu edoctus, eam esse matrem sine patre, quum alioqui priores esse patris partes debuissent*. Meyer stimmt dem bei, v. Hofmann erklärt sich dagegen. Betrachten wir den folgenden Segensspruch, so dürfte die Annahme sich mehr empfehlen, dass er im Geiste vorausgesehen habe, Joseph werde eher im Frieden dahinfahren, als das mit dem Fall und Auferstehen vieler in Israel eintreten werde.

Symeon sprach zu Maria: ἰδοὺ οὗτος κείται εἰς πῶσον καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον, καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί. Es ist keine Frage, mit diesem Spruche setzt er einen bedeutenden Dämpfer auf. Paulus vermutet, er thue das, weil er aus den Mitteilungen, welche Maria ihm schnell und geschwätzig gemacht hatte, ihre hochfliegenden, von einer allgemeinen Anerkennung ihres Sohnes träumenden Gedanken kennen gelernt habe. Wir wissen gar nichts von solchen Unterhaltungen in den Vorhöfen des Hauses Gottes, finden es aber doch sehr motiviert, dass Symeon so redet, wie er jetzt thut. *Hac admonitione opus habuit sancta virgo*, schreibt Calvin, *ne laetis initiis, ut solet plerumque fieri, exultans ad sustinendos tristes eventus minus composita*

esset. Deinde ne speraret, communi totius populi applausu recipiendum esse Christum, sed potius ut invicto animi robore adversus contrarios omnes insultus munita esset. Interim vero communem piis omnibus doctrinam tradere voluit Dei spiritus, ut mundum impia contumacia Christo resistentem cernentes, cum tali nihilominus duritie confligant neque frangantur. Sehr schön sagt Ewald: „Da er die Eltern über seine Worte verwundert sieht, treibt ihn der Geist (weil jede echte Weissagung durch ihren Gegensatz nur desto kräftiger und tiefer erschöpfend wird, vgl. Gen. c. 27. Num. c. 23 f. Jes. c. 7 f.), zwar die Ahnung, dass dieses Kind der echte Messias sein werde, zu wiederholen, zugleich aber nun auch die Kehrseite jener frohen messianischen Hoffnung hervorzukehren: ach, leider lässt sich ebenso sicher voraussehen, dass seine Erscheinung eben ihrer Grösse und Wunderbarkeit wegen Widerspruch finden, viele durch ihn straucheln, andere zu neuem, besserem Leben auferstehen werden (nach Jes. 8, 14 f.). Niemand aber wird um der eigenen Schicksale des Messias willen so tiefe Schmerzen leiden müssen als Maria selbst: doch auch das alles muss so kommen, damit die tiefsten Gedanken der Menschen offenbar werden und eine Scheidung unter ihnen beginne, ohne welche das Gottesreich sich nicht vollenden lässt.“ Mit einem ἰδοὺ beginnt Symeon seine Weissagung. Er spannt die Erwartung, denn was er sagt, will er, soll in das tiefste Herz eindringen und daselbst haften. Dieser, von welchem er soeben als dem σωτήριον, welches Gott bereitet hat, so grosse, verwunderliche Dinge geredet hat, καίτοι εἰς πᾶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν Ἰσραήλ. Bengel scheint mir mit καίτοι etwas zu spielen, wenn er dazu schreibt: *hic, qui in ulnis meis jacet, positus est.* Für solche Wortspiele ist die ganze Situation zu ernst. Kühnöl steht unter den neueren Auslegern mit seinem *huius sors erit* ganz isoliert da; alle andern erkennen an, dass hier nicht von einer Folge, welche die Erscheinung Christi haben wird, sondern von einer Absicht, welche durch seine Erscheinung ausgeführt werden soll, geredet wird. *Sensus est*, so erklärt Calvin, *divinitus esse ordinatum, ut multos deiciat ac praecipitet.* Selbst Grotius kann sich dem nicht verschliessen: *accedo eis*, sagt er, *qui putant, non nudum eventum, sed et consilium Dei significari.* Ganz ebenso erscheint καίτοι wieder Phil. 1, 17. 1 Tim. 3, 3. Symeon sieht den Herrn gleichsam als einen Felsen dastehen oder daliegen, an welchem die Wege Israels vorübergehen, worin ganz richtig schon Calvin eine Anspielung auf Jes. 8, 14 entdeckt. Diese Prophetenstelle, welche auch Grotius, Ewald, v. Hofmann u. a. beibringen, empfiehlt sich ganz ausserordentlich: sie sagt, dass Jehova der Heerscharen eine heilige Freistatt, aber auch ein Stein des Anstosses und ein Fels des Strauchelns sein werde den beiden Häusern Israels, und wird im Neuen Testamente Röm. 9, 33 wörtlich citiert. Gott spricht dort und hier wird mit καίτοι angedeutet, dass Gott also gethan hat; ein Zwiefaches will er dort sein, hier bringt das, was da liegt, auch ein Zwiefaches zu Stande. Andere gedenken mit Euthymius an Ps. 118, 22, an das Wort von dem Stein, den die Bauleute verworfen haben, welcher aber zum Eckstein geworden ist: allein dort ist von keiner bestimmten Gottesabsicht, auch von keinem Fallen und Auferstehen die Rede. Gott hat den Herrn wie einen Felsen dahin-

gesetzt εἰς πῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν Ἰσραήλ; das war seines Herzens Meinung, seine unzweifelhafte Absicht dabei. Dieser Fels sollte vielen in Israel zum Falle und vielen in Israel zur Auferstehung dienen. Wie denkt sich Symeon diese Vielen in Israel, die Israeliten überhaupt? „In der hier gebrauchten Ausdrucksweise,“ sagt Bleek, „wird Israel gleichsam vorausgesetzt wie in einem Zustande des Schwankens und Taumelns befindlich, aus welchem die Einen sich wieder erheben, diejenigen nämlich, welche an den ihnen zur Errettung gesandten Heiland sich anschliessen, dagegen diejenigen, welche ihn verwerfen, ganz und gar sinken.“ Ich denke mir mit den andern Auslegern die Situation anders: es giebt solche, welche stehen, und solche, welche liegen in Israel, das ἀνιστάναι setzt ja offenbar ein Liegen auf dem Boden und nicht bloss ein Taumeln voraus. Freilich nehmen nicht alle Ausleger ein solches gleichzeitiges Fallen und Auferstehen verschiedentlich Vielen an, sondern meinen, dieselben Leute fielen und stünden auf, das Fallen und Auferstehen bezeichne auf einander folgende Momente in dem Leben derselben Personen. So schreibt z. B. Origenes schon: *me oportet primum cadere et, cum cecidero, postea bene resurgere, ne salvator causa fuerit malae ruinae. Sed propterea cadere me fecit, ut consurgam, et multo mihi ruina utilior fuerit, quam illud tempus, quo videbar stare. Stabam enim in peccato eo tempore, quo peccato vivebam: et quia peccato stabam, prima mihi utilitas fuit, ut caderem et peccato morerer.* Allein diese Auslegung, welche an und für sich eine gewisse, unleugbare Wahrheit enthält, weshalb sie auch Bleek nicht gänzlich verwerfen mag, hat hier keine Berechtigung, denn Symeon erklärt durch das σημεῖον, dem widersprochen wird, und durch die ῥομφαία, welche der Jungfrau durch die Seele schneiden soll, u. s. w., dass er davon weit entfernt ist, an eine allgemeine Anerkennung des Herrn zu glauben. Wie in der jesajanischen Stelle, welche ihm vorschwebt, die, welche eine Freistatt finden, andere Personen sind als die, welche anstossen und straucheln, so sind auch hier die Fallenden nicht auch die Auferstehenden, sondern wie vielen in Israel Christus schliesslich, endgültig εἰς πῶσιν gesetzt ist, so ist er umgekehrt auch wieder vielen in letzter Instanz εἰς ἀνάστασιν von Gott bestimmt. Origenes kennt auch diese richtige Fassung: *quid sibi vult, quod ait: ecce, hic positus est in ruinam et resurrectionem multorum in Israel? Huic quid simile in evangelio secundum Joannem reperi scriptum: in iudicium ego in mundum istum veni, ut, qui non vident, videant, et qui vident, caeci fiant. Quo modo ergo in iudicium venit, ut non videntes de nationibus viderent et qui prius videbant de Israel, caeci fierent: sic venit in ruinam et resurrectionem multorum. In adventu enim domini salvatoris, qui prius steterant, corruerunt, et qui ceciderant, surrexerunt.* Theophylactus, Euthymius, Beda geben sie auch; Luther vertritt dieselbe ganz bestimmt: „Die Ersten sind, die sich an der Wahrheit ärgern und davon ablassen, lassen sie fahren und kehren sich nichts daran. Die Andern sind, die stossen sich nicht an der Wahrheit, sondern bessern sich daran und loben Gott und werden frömmere denn zuvor. Da geht Geduld, Lob und Preis Gottes im Schwang.“ Calvin tritt ihm zur Seite: *sub voce ruinae ita poenam spiritus increduli denuntiatur, ut discamus quomodo longissime ab ipsis recedere, ne societas eodem*

nos exitio involvat. Glücklich löst er auch den Knoten, wie diejenigen, welchen Christus *εἰς πᾶσαν* gelegt ist, als Stehende können vorgestellt werden. *Si quis roget, quo modo ruinae sit occasio Christus incredulis, qui iam extra ipsum perditī sunt, facilis responsio est, bis perire, qui oblata sibi divinitus salute ultro se privant.* Wenn die Erscheinung Christi auch vielen, weil sie nicht Busse thun und lieber voll Hochmut sich wider die Gnade erheben, zum Falle ausschlägt nach Gottes Ratschluss, so ist doch ebenso gewiss, dass andererseits viele, welche von der Sünde überwältigt und in den Schmutz der Laster hineingeworfen sind, in Busse und Glauben sich aufrichten. *Priori membro, bemerkt Calvin, opponitur haec consolatio, quae rem sensui nostro odiosam mitiget: hoc enim triste est auditu, si nihil aliud addatur, Christum esse lapidem scandalī, qui sua duritiae magnam partem hominum franget ac conteret. Ergo ad diversum eius officium nos revocat scriptura, quod fundata in eo hominum salus consistat, sicut Jesaias etiam loquitur (8, 13): dominum exercituum sanctificate, sit ipse timor vester et erit vobis in sanctuarium vel arcem munitam.* Scheiden wird sich, ja scheiden soll sich Israel, welches bisher ein einheitliches Ganze, das Volk Gottes gewesen ist, über den Herrn; es wird daher als Volk Gottes aufhören und sich auflösen in zwei verschiedene Haufen, von denen der eine, in Unglauben gefallen, der Sünde verfallen ist und der andere im Glauben sich erhoben hat und steht. Es ist damit, dass diese kritische, diakritische Wirkung auf Israel beschränkt ist, mit nichten ausgesagt, dass, wenn das *σωτήριον*, welches Gott vor allen Völkern bereitet hat, als Licht den Heiden aufgeht, diese allesamt aus der Finsternis an die Sonne hervortreten werden. Symeon will nur nicht über die Bestimmung Christi unter den Heiden reden, dass aber auch unter ihnen durch die Erscheinung des Heilandes auf eine Scheidung es abgesehen ist und demgemäss auch effektiv zu einer Scheidung kommt, können wir aus den folgenden Worten entnehmen: *καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον*, denn hier ist von keinem bestimmten Volk mehr die Rede, es gilt also ganz allgemein. Gesetzt ist der Sohn Marias *εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον*. Luther meint, hier werde auf eine dritte Menschenklasse hingewiesen: an die, welche fallen, und an die, welche aufstehen, reihten sich nun die an, welche widersprechen. „Die Dritten sind die grossen Hansen, die sich mit Gewalt dawider setzen, mit List und Kunst, wie sie die Wahrheit können dämpfen; haben nicht genug, dass sie sich daran ärgern, sondern wollten gern die Wahrheit ganz zu Boden stossen und unterdrücken, dass die ganze Welt darüber fiele. Diese thun zweierlei Sünde: erstlich, dass sie dawider streben, und fürs Andere, dass sie damit nicht unrecht thun wollen und Sünder sein.“ Wir können dieser von sämtlichen älteren Auslegern getheilten Ansicht nicht beitreten, denn es ist offenbar, dass solche, welche dem Christ Gottes widersprechen, eben solche Menschen sind, denen er zum Falle gesetzt ist. Meyer bemerkt, vorher sei seine Bestimmung für andere ausgesagt, jetzt folge die eigene, persönliche Erfahrung, die ihm bestimmt sei: allein auch das kann nicht befriedigen. Denn wenn die Vielen in Israel über ihn fallen und an ihm aufstehen, so erfährt er das ja auch an seiner eigenen Person. Wir halten es daher lieber mit v. Hofmann, welcher hier den Grund angegeben

findet, warum er den Angehörigen seines Volkes zu so entgegengesetztem Gesicke gedeihen wird. Er ist gesetzt, bestimmt εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον. Was bedeutet σημεῖον? Luther meint Ziel, Scheibe. „Nun merke die Worte, er spricht nicht also: Diesem wird widersprochen, sondern er ist einmal gesteckt dazu, dass ihm allezeit widersprochen wird, gleichwie man den Schützen ein Ziel oder Schiessmal steckt, dass alle Bogen und Büchsen, Pfeile und Steine darauf gerichtet und getrieben werden; dasselbige ist darum gesteckt, dass die Schüsse nicht anderswohin, sondern nur auf das Ziel gehen.“ Ihm folgen Calvin, Beza, Maldonat u. a. Wir können keinen Gebrauch davon machen, denn weder in der Septuaginta, noch in dem Neuen Testamente kommt σημεῖον je in diesem Sinne vor. Andere wie Sevin übertragen σημεῖον mit Panier, wie denn auch die Septuaginta Jesaj. 11, 12 das im Urtext befindliche מִן מוֹפֵת mit diesem Worte wiedergiebt. Der Sinn würde dann sein, Christus ist das Panier, welches Gott aufrichtet, dass die Völker sich darunter sammeln, aber statt sich einmütiglich unter die entfaltete Fahne des Gottesreiches zu stellen, hadern sie entweder mit einander wegen derselben oder wollen sie sämtlich von ihr nichts wissen. Bleek hält diese Fassung für nicht ganz unmöglich, ich aber kann auch sie nicht zulassen, denn σημεῖον heisst nirgends wieder im Neuen Testament die Fahne, das Panier. Wo dieses Wort gelesen wird, da ist es Zeichen, Wunder, also dem hebräischen מוֹפֵת und אֵימָה entsprechend. Jesaj. sagt 8, 18: Siehe, ich und die Knaben, die mir Jehova gegeben, sind Zeichen und Vorbilder in Israel von Jehova der Heerscharen. Der Herr spricht selbst, dass das Geschlecht seiner Zeit ein σημεῖον suche, aber kein σημεῖον empfangen werde ausser dem σημεῖον Ἰωνᾶ, καθὼς ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ Luk. 11, 29 ff. Matth. 12, 39. Tertullianus scheint diese Auslegung schon gut zu heissen; er schreibt wenigstens de carne Christi c. 23: *in signum, quod contradicetur. Signum enim nativitatis Christi secundum Jesaiam: propterea dabit vobis dominus ipse signum: ecce virgo concipiet in utero et pariet filium. Agnoscimus ergo signum contradicibile, conceptum et partum virginis Mariae.* Euthymius bekennt sich ganz offen zu ihr: θαῦμα γὰρ ἦν, nur verfehlt er es bei der Darlegung des Wunderbaren, da er dogmatisch gar zu sehr befangen ist. Er sagt nämlich gleich weiter: ὥς μήτε ἀνθρώπος μόνον ὢν, μήτε θεὸς μόνον, ἀλλὰ θεάνθρωπος. διὸ καὶ, ὥς ὑπερφυῶνός ὁντός, ἀντιλέγουσι, πάντα κατὰ φύσιν ἐξετάζοντες καὶ μηδὲν ὑπερφυῶνός ἐννοεῖν δυνάμενοι. Christus wird hier aber nicht als ein θαῦμα, als ein σημεῖον wegen des Mysteriorums seines Wesens genannt, sondern wegen seiner Erscheinung, seiner Selbstoffenbarung in Wort und Werk. Wie ein Wunder steht er vor aller Augen. Wunderbar sind seine Worte, welche wunderbare Kraft, welche wunderbare Weisheit, welche wunderbare Einfalt und welche wunderbare Schönheit! Wunderbar sind seine Thaten, Thaten der wunderbarsten Macht und der wunderbarsten Liebe! Welch ein Wunder ist sein Wandel, mitten unter den Sündern, in unserem Fleisch und Blut, versucht und angefochten wie kein Anderer, und nie ein Straucheln, alle Zeit voll Unschuld, Heiligkeit und Gerechtigkeit! Welch ein Wunder

sein Leben, in den höchsten Höhen, bewundert, zum Könige begehrt und im Triumphe eingeführt in die Hauptstadt des Landes, angebetet — und in den tiefsten Tiefen, geschmäht, gehasst, verdammt, gehängt an das Holz des Fluches als ein Lästler Gottes! Jesus Christus ist die wunderbarste Erscheinung in der ganzen Weltgeschichte schon an und für sich, aber ebenso sehr auch um deswillen, dass jeder Mensch zu ihm seine Stellung nehmen muss. Wir können an den Heroen der Weltgeschichte vorübergehen, wir betrachten sie, aber wir brauchen uns nicht für oder wider sie zu entscheiden; nicht so verhält es sich mit Jesus. Ihm gegenüber ist eine Indifferenz nicht möglich. So Grotius, Bengel, Paulus, Kühnöl, de Wette, Meyer, Ewald, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil. Aber dieses σημειον ist ein αντιλεγόμενον. Vortrefflich bemerkt Bengel dazu: *insigne oxymoron. Signa alias tollunt contradictionem: hoc erit obiectum contradictionis, quamquam per se signum est evidens fidei. Es. 55, 13. LXX. Nam eo ipso, qui lux est, illustris et insignis est. Magnum erit spectaculum. Contradictionem credentium et non credentium mutuam, de Jesu: et non credentium, contra Jesum.* Ganz können wir aber Bengel nicht beipflichten; schwerlich nämlich ist bei σημειον αντιλεγόμενον an die contradictio mutua gedacht, was allerdings auch schon Origenes und Theophylactus meinten, sondern lediglich an die contradictio, welche sich direkt auf Jesus selbst wendet, wie Beda, der trefflich daran erinnert, dass Jesus Christus der Gekreuzigte den Juden ein Aergernis und den Heiden eine Thorheit sei, Luther und Calvin bereits ganz richtig erkannt haben. Die Menschen hadern also nicht mit einander darüber, ob Jesus ein σημειον sei oder nicht, sondern er ist solch ein Zeichen, welchem widersprochen wird, gegen dessen übermächtigen Eindruck, überwältigende Macht man sich zur Wehre setzt. *Contradixere verbis et re. Ebr. 12, 3,* sagt Bengel sehr richtig, und wenn wir diese angezogene Stelle nicht übersehen, so werden wir mit Meyer sagen: „Die Erfüllung dieser Vorhersagung hat ihre Spitze in der Kreuzigung erreicht.“ In ihr kam das αντιλέγειν gegen das σημειον zu seinem vollsten, schärfsten Ausdruck. Verhüllt ist diese Weissagung von dem Leiden und Sterben Christi. *Non erat maturum, reden wir nochmals mit Bengel, passionem, crucem, mortem expressius praedici. Ut primum Jesus in templo sistitur, adversa ei denunciantur: quum in templo postremum fuit, non dissimiles Simeoniticis sermones ipse habuit. Matth. 23, 37.*

Symeon fährt nicht mehr fort, wie er angefangen: οὗτος κείται εἰς, sondern giebt diese Konstruktion auf und spricht: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελύσεται ῥομφαία. Ist dieser Wechsel ohne Bedeutung? Gewiss nicht. Dieser Satz, welcher die zweite Strophe in dieser Prophetie bildet, will nicht aussagen, wozu dieser Jesus seiner Mutter gesetzt ist, sondern nur angeben, was sie empfindet und erfährt, wenn er als einer, der zu einem Falle und Auferstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird, von Gott gesetzt ist, sich erweist. Vornehmlich ist hier σοῦ αὐτῆς betont, es steht nicht bloss vorne, sondern das üblichere σεαυτῆς ist zur stärkeren Hervorhebung in seine Urbestandteile wieder aufgelöst; allein auf ῥομφαία liegt auch noch der

Ton. Wir verstehen unter *δορυπαλα* ein langes, breites Schwert, wie es die Thraker und andere barbarische Völker an einem Gehänge über die Schulter zu tragen pflegten. Ein Schwert wird also lang und breit durch Mariens Seele hindurchgehen. Was will das sagen? Jedenfalls weissagt es von durchdringenden, schneidenden, tiefen Schmerzen, welche sie zu erleiden haben wird. Aber es giebt äussere und innere Schmerzen, und so finden die Ausleger hier entweder Leiden, welche Maria von aussen her angethan werden, oder Leiden, welche sie sich selbst zuzieht. Origenes denkt schon an solche bittere Schmerzen, in welche der eigene Unglaube die Gebenedeiete unter den Weibern stürzt. *Utique*, sagt er (hom. 17 in Luk.) *et Maria illo tempore (passionis, mortis) scandalizata est. Et hoc est, quod nunc Simeon prophetat dicens: et tuam ipsius animam, quae scis absque viro peperisse te virginem, quae audisti a Gabriele: spiritus sanctus veniet super te et virtus altissimi obumbrabit tibi, pertransibit infidelitatis gladius et ambiguitatis mucrone ferieris et cogitationes tuae te in diversa lacerabunt, cum videris illum, quem filium Dei audieras, et sciebas absque semine viri esse generatum, crucifigi et mori et suppliciiis humanis esse subiectum et ad postremum lacrimabiliter conquerentem atque dicentem: pater, si possibile est, pertranseat calix iste a me.* Luther und Bengel tragen kein Bedenken, eine Erschütterung in dem Glauben bei Maria zuzugeben. Bleek meint auch noch, die Worte liessen sich auch fassen als Bezeichnung des eigenen inneren Kampfes, des Zweifels und des Zwiespalts, welcher in ihrem eignen Innern für eine Zeit lang über ihren Sohn entstehen werde, wenn er nämlich in andrer Weise auftrat und in andrer Weise sich als den verheissenen Heiland bewies, als sie nach ihrer doch immermehr judaisierenden Vorstellung erwartete. Allein in den Evangelien ist keine Stelle, welche bezeugt, dass Maria je an ihrem Sohne irre geworden wäre; man verweist meist auf Mark. 3, 21, wo gesagt wird, dass *οἱ παρ' αὐτοῦ* hinausgegangen wären, um Jesum zu greifen, weil sie ihn für von Sinnen hielten, und hernach auf Mark. 3, 31, Matth. 12, 46 und Luk. 8, 19, wo sie mit den Brüdern und Schwestern kommt, um mit ihm zu sprechen. Allein diese Erzählung beweist über den Glauben oder Unglauben der Maria ganz und gar nichts. Wir haben nach dem Contexte dies Schwert in der Seele auch vor allen Dingen dann bei ihr zu suchen, als der Widerspruch gegen das *σημειον* zu seiner Spitze gelangt ist, also in der Todesstunde ihres Sohnes. Hat sie da sich geärgert und an ihm gezweifelt? Wenn dies der Fall gewesen wäre, so hätte Christus von dem Stamme des Kreuzes ein anderes Wort ihr zugerufen, um ihren erschütterten Glauben wieder aufzurichten. Kölling führt in seinem Schriftchen Jesus und Maria aus, dass dieses Schwert durch Mariens Seele gegangen sei, als sie sich bewusst wurde, er sei nicht mehr ihr Sohn, sie sei ebenso wie alle andern Weiber eine Sünderin. Doch als Sünderin hat Maria sich stets erkannt, sie preist ja, trotzdem dass sie den Sohn unter ihrem Herzen trägt, Gott als ihren Heiland: und diese Erkenntnis, dass Jesus sich von ihr scheiden und losreissen müsse, um aus ihrem Kinde ihr Herr zu werden, ist ihr doch wohl nicht erst unter dem Kreuze aufgegangen. Wir verstehen daher unter diesem Schwerte Leiden und Trübsale, welche der Maria zugefügt

werden. Denken aber dabei nicht an das Martyrium, welches sie nach Epiphanius haer. 78, 11 erlitten haben soll, was Aeltere mit Lightfoot noch billigen, auch nicht an herzkränkende Lasterreden, atroces calumnias, welche sie über sich ergehen lassen musste, wofür Grotius eintritt, sondern an die Schmerzen, welche sie bei der Verwerfung, während des Kreuzestodes Jesu erduldet. Jakobus de Benedictis malt in seinem unübertroffenen Liede sie uns recht vor die Seele:

*Stabat mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa,
Dum pendebat filius:
Cuius animam gementem,
Contristatam ac dolentem,
Pertransivit gladius.*

Hierfür erklärt sich die überwiegende Mehrzahl der Ausleger. Origenes führt den Reigen, denn bekanntlich schwankt er in seinen Auslegungen oft sehr bedeutend, billigt eine, die er anderswo ohne Gnade verwirft. *Nulla docet historia beatam Mariam ex hac vita gladii occasione migrasse, praesertim cum non anima, sed corpus soleat ferro interfici, unde restat intelligi gladium, de quo dicitur: gladius est in labiis eorum, h. e. dolorem dominicae passionis eius animam pertransisse.* Ihm folgen die Väter, die Reformatoren, Grotius, Wetstein, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Olshausen, de Wette, Meyer, Ewald, Godet, v. Hofmann, Keil u. a.

Meyer verbindet wie Euthymius den Absichtssatz ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί ausschliesslich mit diesem Worte an Maria, allein das geht nicht an, denn dieses Wort ist nur ein Nebenwort, eine mehr gelegentliche Bemerkung: das Gewicht der Weissagung ruht offenbar in dem Satze: οὗτος κείται εἰς πῶσιν καὶ ἀνάστασιν καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον. Es ist daher nicht geraten, diesen Schlusssatz, welcher die letzte Strophe ist, nur auf σημεῖον ἀντιλεγόμενον mit Kühnöl, de Wette, Ewald, Godet zu beziehen, am besten erstreckt man ihn auf die ganze, volle Aussage in V. 34, was Baumgarten-Crusius, Bleek, Weiss, v. Hofmann und Keil auch anraten. Christus ist also von Gott bestimmt zum Falle und zum Auferstehen vieler, sowie zum Zeichen des Widerspruchs, weil die Gedanken der Herzen offenbar werden sollen. Calvin freilich belehrt uns: *particula vero „ut“ non hic est proprie causalis, sed tantum consequentiam notat*: allein jetzt wagt kein Exeget mehr so leichtfertig mit ὅπως und ἵνα umzuspringen. Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil nehmen nicht mit der Vulgata, Luther, Calvin und den Andern πολλῶν als Adjektiv zu καρδιῶν, sondern ziehen καρδιῶν zu διαλογισμοί = Herzensgedanken und erklären πολλῶν für Genetiv des Masculinums: ich mag von jener Verbindung nichts wissen, weil Lukas, wenn er es so im Sinne gehabt hätte, seinen Sinn sehr leicht über allen Zweifel hätte hinausstellen können, er brauchte ja nur καρδιῶν zuletzt zu setzen. So wie der Text hier lautet, ist es hart und unerhört, die beiden Genetive von einander zu reissen. Aus vielen Herzen sollen die Gedanken ans Licht gezogen werden durch die Erscheinung Jesu. Man beachte, dass die Gedanken hier dem Herzen zugeschrieben werden. Symeon ist ein er-

fahrener Mann und weiss, dass das Herz die Gedanken beherrscht, sie sowohl bildet und richtet, als auch sie in sich aufnimmt und bewahrt. Hernach ist auffallend, dass gesagt ist, vieler Herzen, und nicht aller Herzen Gedanken sollten ans Licht gebracht werden. Ist die Erscheinung Christi nicht für alle? Luther sucht diese Schwierigkeit dadurch zu lösen, dass er die gesamte Menschheit in zwei Klassen teilt: die erste machen die aus, welche freiwillig die Gedanken ihrer Herzen offenbaren, und die zweite diejenigen, welche nur gezwungen mit ihren Gedanken ans Licht hervorkommen. „Viel der Herzen Gedanken, sagt der Evangelist, aber nicht aller. Christi und seines Völkchens Gedanken und Herz sind bei jedermann offenbar, denn er geht einfältig daher, dass ein Jeder wohl sehen kann, wie sein Herz und Gedanken stehen. Schlichte Leute und geringe sehen wohl, dass sie nicht gut sind, derer Herzen werden leicht offenbar, denn es sieht sie jedermann; aber die grossen scheinenden Heiligen kennt man nicht, sie werden gehalten für die heiligsten Leute und sind es doch nicht: darum ist nötig, dass ihre Herzen und Gedanken offenbar werden, wenn Christus kommt.“ Besser sagen wir unbedingt mit Keil, dass πολλῶν hier stehe, weil Symeon nur das Wirken Jesu in den Tagen seines Fleisches in Betracht zieht und nicht auf die Ausbreitung des Evangeliums in aller Welt Bezug nimmt. So ist es in der That. Der Altvater beschränkt sich mit seiner Weissagung wie auf Israel, so auf die Lebenszeit der Maria: er fasst nur einen kleinen Abschnitt der Geschichte des Reiches Gottes in dieser Welt ins Auge. Allerdings ist die Erfahrung, welche in diesem Zeitraume in Israel gemacht wird, für alle Zeiten massgebend. Die Gedanken aber, welche aus den Herzen heraus, in welchen sie verborgen lagen, hervorgezogen werden, sind nicht bloss, was einige Ausleger mit Godet annehmen, die bösen, sondern auch die guten. Christus will und soll alles, es sei gut oder böse, aus den Herzen hervorlocken und in dem Sonnenlichte seiner wunderbaren Erscheinung zur Entfaltung und Reife bringen. Eine Perspektive eröffnet dieser Segensspruch des Symeon, denn seine Weissagung ist eine εὐλογία, wenn sie auch wie ein scharfes, zweisehnidiges Schwert ist, das durch die Sinne und Gedanken der Welt scheidend bis auf das Mark hindurchdringt. Jede Entscheidung ist schon ein Segen. Sehr schön sagt Ewald: „So ist die Weissagung in aller Kürze doch nach allen Seiten hin vollendet: und zugleich ist damit ein Ausblick in den ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte bis zum herzerschütternden Tode des Heiligen und noch darüber hinaus eröffnet: wir sind nun desto gespannter, diesen Verlauf zu erfahren, und unvermerkt ist auch in schriftstellerischer Hinsicht die grossartigste Anlage des ganzen Buches vollendet.“

Doch Symeon ist nicht der Einzige, welcher in dem Tempel den Herrn, der zu seinem Heiligtume kommt, in diesem Kindlein willkommen heisst: καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις, θυγάτηρ Φανουὴλ, ἐκ φυλῆς Ἀσὴρ, αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἐτη ἑπτα ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς, καὶ αὕτη γῆρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων, ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστείας καὶ δεήσεσι λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν, καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐπιστᾶσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ (so hat der Sinaiticus, Vaticanus,

Cantabrigiensis, Parisiensis VIII statt κυρία) καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν (ἐν steht im Alexandrinus, Cantabrigiensis, Parisiensis VIII, aber nicht im Sinaiticus, Vaticanus, Fragmente des Tregelles) Ἱεροσολήμ. Ich nehme das diese Periode beginnende καὶ nicht mit v. Hofmann gleich „auch“, wonach es auf καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν V. 25 hinblickte und sich zu dem Altvater in Israel nun auch dieses alte Mütterlein stellte. Die andern Ausleger sehen es, dem hebräischen Vav entsprechend, nur als eine einfache Copula an. Wenn ἦν in dem so sehr ähnlichen Satze V. 25 nicht heisst *aderat*, *apparebat*, sondern nichts weiter als *erat*, *existebat*, so ist es gewiss auch hier nicht anders gemeint, was de Wette, Weiss, Godet und Keil gegen Meyer, v. Hofmann, Ewald u. a. verfechten. Wir wissen von dieser Anna im Grunde nichts weiter, als was Lukas uns hier von ihr erzählt: es ist immerhin auffallend, dass die apokryphische Litteratur, welche sich ja mit entschiedener Vorliebe der Kindheit Jesu Christi bemächtigt hat, keinen Mythenkranz diesem frommen Mütterlein aufs Haupt gesetzt hat. Sie wird zuallererst nicht nach der Natur, nach ihrer menschlichen Abstammung, sondern nach der Gnade, welche Gott ihr geschenkt hatte, gekennzeichnet. Sie heisst eine *προφῆτις*, ein Ausdruck, welcher sowohl Klassikern, vgl. nur Plato Phaedr. 244 A. und Euripides Jon. 42, 321, als auch der Septuaginta, vgl. Exod. 15, 20. Jud. 4, 4. 2 Reg 22, 14. 2 Chron. 34, 22. und Jes. 8, 3, nicht unbekannt ist und im Neuen Testament noch einmal Ap. 2, 20 wiederkehrt. Jesajas Weib heisst die Prophetin, nicht weil sie selbst weissagt, sondern weil sie das Weib des Propheten ist. Mirjam aber heisst eine Prophetin nicht als die Gattin eines Propheten, sondern weil Gott sie selbst mit der Gabe, seine verborgenen Gedanken zu verkünden und seine grossen Führungen zu preisen, ausgerüstet hat. Nur sehr selten treten in dem Alten Bunde solche Frauen auf, welche Gott zu seinen Dolmetscherinnen erwählt hat: wir wissen ausser der Mirjam nur noch von zweien, nämlich von der Debora in den Zeiten der Richter und der Hulda in den Zeiten der Könige. Diesen schliesst sich Anna an, denn wenn sie um des Mannes willen, mit dem sie sieben Jahre in Ehe gelebt hatte, eine Prophetin hiesse, würde derselbe nicht so schlechtweg *ἄνθρω* genannt worden sein. Eine Prophetin, eine anerkannte Prophetin war in dieser Anna nach langen Jahrhunderten wieder in Israel aufgetreten: ein sehr bedeutsames Zeichen, was, wie v. Hofmann und Keil auch anerkennen, auf die Nähe der messianischen Zeit schliessen liess. Petrus predigt am Pfingsttage, dass jetzt erfüllt sei an den geisttrunkenen, in andern Sprachen Gott preisenden Jüngern Jesu, was der Prophet Joel (3, 1 ff.) geweissagt habe. Der Geist der Weissagung soll in den letzten Zeiten unterschiedslos über Söhne und Töchter ausgegossen werden: Anna ist eine Prophetin dieser Zeit. Eine Tochter Phanuels war sie, dem Stamme Asser gehörte sie an. Dieser Phanuel ist auch eine ganz unbekannte Person; ob Bengel das Richtige mit seiner kurzen Note getroffen hat: *pater Annae prae viro nominatur, adhuc notus erat ut exspectans* v. 38, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls aber war er bekannter als der Prophetin Mann, dies kann jedoch daher ganz einfach kommen, dass er seinen Schwiegersohn sehr lange überlebt und die

Tochter wieder in sein Haus aufgenommen hatte. Entstammte Anna dem Stamme Asser, so war sie eine Galiläerin von Geburt und jenen Leuten ganz aus dem Gedächtnis geschwunden, welche Joh. 7, 52 sprechen: *Forsche und siehe, aus Galiläa stehet kein Prophet auf.* Diese, so hebt der Evangelist wieder an, um ihr Leben kurz zu skizzieren, *προβεβηκνῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς.* Gewöhnlich verbindet man dieses *αὕτη* nicht mit *ἀνθρωπολογεῖτο*, was Meyer will, sondern ergänzt ein *ἦν* oder *ἐγένετο*, was die Vulgata und Luther schon gethan, mit Kühnöl, de Wette, Bleek, Godet u. a. Wir ziehen solch eine Ergänzung vor, denn gezwungen ist Meyers Verbindung. Sie stand jetzt in hohem Alter (zu dem Ausdrucke vgl. Luk. 1, 7) und hatte nur sieben Jahre mit ihrem Manne zusammen gelebt, nachdem er sie als Jungfrau heimgeführt hatte. *Καὶ αὕτη χήρα:* Lachmann liest *αὕτη* mit dem *textus receptus*, allein *αὕτη* hat nicht nur den Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Cantabrigiensis für sich, sondern giebt auch einen ganz vortrefflichen Sinn, wie Weiss, v. Hofmann, Keil schon erinnert haben. Im Gegensatze zu *μετὰ ἀνδρός* steht dieses *αὕτη* und ist eine erklärende Apposition zu *χήρα*: es besagt „sie für sich allein“, wie nicht bloss Kühner in seiner grossen Grammatik 2, 562 lehrt, sondern auch das Neue Testament belegt, vgl. Joh. 6, 15. 12, 24 *αὐτὸς μόνος* und Röm. 7, 25 *αὐτὸς ἐγώ.* Eine solche wahrhaftige, einsame Wittwe war sie *ἕως* (so ist unzweifelhaft mit dem Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Parisiensis VIII und dem Fragmente des Tregelles zu lesen, und nicht *ὥς*) *ἑτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων.* Es ist die Frage, ob diese 84 Jahre die Jahre ihrer Wittwenschaft oder die Jahre ihres gesamten Lebens sind. Meist findet man mit Bengel, Paulus, Meyer, Bleek. Keil das Lebensalter angegeben, allein dann ist die Aussage *προβεβηκνῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς* gleich im Anfang ganz überflüssig. Sollen beide Aussagen neben einander berechtigt sein, so muss hier bemerkt sein, wie lange Jahre sie Wittwe war. Daher ist es besser, mit Ambrosius zu sagen: *annos octoginta quatuor viduitatis expressit*, was Erasmus, Godet, v. Hofmann, Weiss u. a. auch glauben. Ein unglaublich hohes Alter resultiert nicht: 84 als Wittwe, 7 Jahre als Frau, und da bei den Juden vielfach schon eine Jungfrau mit 12 Jahren in die Ehe trat, so würde sich alles auf 103 Jahre summieren. Auf den langen Wittwenstand, in welchen Anna noch in blühendem Alter versetzt worden war, legt der Erzähler Gewicht. Die Alten hielten bekanntlich nicht viel von zweiter und dritter Ehe: sie schätzten es hoch, wenn eine Wittwe, das Andenken ihres Mannes ehrend, ehelos blieb. Man erinnere sich, was Tacitus von den germanischen Frauen rühmt, Germ. c. 19: *sic accipiunt maritum, quomodo unum corpus unamque vitam, ne ulla cogitatio ultra, ne longior cupiditas, ne tamquam maritum, sed tamquam matrimonium ament.* — Valerius Maximus schreibt 2, 1, 3: *quae uno contentae matrimonio fuerant, corona pudicitiae honorabantur. Existimabant enim, eum praecipue matronae sincera fide incorruptum esse animum, qui post deposito virginitatis cubile in publicum egredi nesciret, multorum matrimoniorum experientiam quasi illegitimae cuiusdam intemperantiae signum esse credentes.* Dieselben Anschauungen herrschten auch bei den Israeliten: Josephus preist die Treue, welche Antonia, die Gemahlin des Drusus, ihrem Ehegatten auch nach

dessen frühem Ableben noch bewahrte. Ant. 18, 6, 6. Calvin stimmt uns ganz entschieden bei: *dicitur vixisse annos septem cum viro a virginitate sua, ut sciamus fuisse viduam in ipso aetatis flore. Virgo enim nupserat et paulo post marito privata est; quod autem abstinuit a secundis nuptiis, quum adhuc vegeto esset corpore, hac circumstantia augetur pudicitiae laus.* Nach allem war Anna eine kinderlose Wittwe, sie konnte sich daher ganz und völlig dem Dienste Gottes weihen; sie that dies und der Evangelist schildert nun näher ihre Frömmigkeit, ihren Wandel vor Gott: *ἡ οὐκ ἀρίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστεύσας καὶ δεήσας λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν.* Meist findet man hier mit Meyer eine populäre Beschreibung des unablässigen Eifers in der öffentlichen Gottesverehrung und beruft sich auf 24, 53. Selbst Calvin spricht ohne Umstände: *hyperbolica est loquutio, cuius tamen clarus est sensus, Hannam prope assiduam in templo fuisse.* Bleek legt zuerst gegen diese landläufige Auffassung wieder Protest ein. „So wie es hier lautet,“ erklärt er, „scheint es doch, dass der Evangelist nicht bloss an ein vielfältiges Besuchen des Tempels gedacht hat, wie wenn es 24, 53 von den Aposteln heisst, dass sie *ἦσαν διὰ παντός ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν θεόν*, sondern an einen anhaltenden Aufenthalt in dem Tempelgebäude, in dessen Vorhöfen, auch des Nachts, wie wir auch aus verschiedenen Psalmen ersehen, dass ein Wohnen im Heiligtume, als wie in der Nähe Gottes, als mit einem besonderen göttlichen Segen begleitet betrachtet wurde.“ Godet, der die Wahl lässt, und Weiss, der ein Wohnen im Tempel geradezu in Abrede zieht, hätten diesen Wink nicht unbeachtet lassen sollen. Bleek scheint nicht gewusst zu haben, dass er in Lightfoot einen namhaften Vorgänger hat. *Quaero ego*, schreibt dieser, *an foeminae quoquam munere fungerentur in templo, quod opinantur nonnulli? Illud quod huc adducitur de foeminis congregatis ad ostium tabernaculi 1 Sam. 2, 22, longe aliud est a ministratione aliqua publica, si Targumistam et Rabbinos interpretes admittere velis. Sic Exod. 38, 8 נָשִׁים הַצְבָּאָה, mulieres turmatim concurrentes ad ostium tabernaculi. Targ. et hic et loco ante citato נְשִׂאֵי דְאֶתְנָן לְצִבְאָה, foeminae, quae venerunt ad orandum. Ubi interpretes graeci legerunt צמאות pro צבאות, nam reddunt νηστεύσασθαι, αἱ ἐνήστευσαν. Ex pari audacia vel lippitudine omiserunt clausulam istam 1 Sam. 2, 22, et quod coirent cum mulieribus turmatim confluentibus ad ostium tabernaculi. Patet foeminas istas aliunde tabernaculum adiisse devotionis ergo, non officio aliquo in eo fuisse functas. Sic et haec nostra, natu Aseritis, at natale solum verterat et Hierosolymis sedem suam fixerat, partim ut devota, quo promptius orationibus vacaret in templo, partim ut prophetissa, ut prophetaret in metropoli. Keil tritt im Ganzen Lightfoot bei, will aber von einem Verlesen des הַצְבָּאָה nichts wissen und erkennt in νηστεύσασθαι eine freie, aber richtige Uebersetzung. „Das Dienen der Weiber an der Thür der Stiftshütte“ (Exod. 28, 8. 1 Sam. 2, 22), sagt er in dem Handbuch der biblischen Archäologie S. 351, „ist auch den Gelübden beizuzählen, obgleich es nicht ausdrücklich so bezeichnet wird, insofern als dieser Dienst ein freiwillig übernommener, kein vom Gesetz geforderter war.“*

Das Dienen dieser Weiber wird mit einem andern Ausdrücke als das der Leviten charakterisiert, es ist kein עָבַד in der Stiftshütte, sondern ein עָבַדָּהּ an (vor) der Thüre derselben, „und kann daher nicht,“ heisst es 352 weiter, „ein Dienen mit allerlei äusserlichen Handleistungen bei Vollziehung des äusseren Cultus gewesen sein, sondern nur eine *λατρεία* beim Heiligtum, in frommen Uebungen, im Gebet und Fasten bestehend, wie von der frommen Hanna, der Tochter Phanuels, Luk. 2, 37 berichtet ist, und wie es die jüdische Tradition von jeher verstanden hat.“ Das Fasten ist bedeutungsvoll dem Beten vorangestellt, denn dasselbe sollte eine gute leibliche Vorbereitung und Zucht zu diesem sein, wie denn Fasten in der That den Geist des Gebetes erhöht; heisst es schon *plenus venter non studet libenter*, so gilt dies alte Sprüchlein noch viel mehr vom Beten. Die Schwingen des Gebetes können das Menschenkind nicht hinauftragen zu dem Stuhle der Gnade, wenn der Leib beschweret ist. *Precationes ad Dei cultum proprie faciunt, scribit Calvin, ieiunium vero inferius subsidium est, quod non aliter Deo probatur, nisi quatenus precandi studium et ardorem adiuvat. Tenenda enim regula est, aestimari hominum officia a recto et legitimo fine. Tenenda etiam distinctio, quod directe precibus colatur Deus, ieiunius vero non nisi propter consequentiam. Neque vero dubium est, quin ieiunia sua retulerit sancta mulier ad lugendam, quae tunc erat, ecclesiae calamitatem.* Buss- und Bettage feierte Anna also in dem Tempel *νόκτα καὶ ἡμέραν*; wir finden dieselbe Verbindung, die Nacht dem Tage vorgestellt, nicht bloss Act. 26, 7 und Marc. 4, 27 wieder, sondern auch bei Klassikern vgl. nur Homer. Il. 24, 73 und Od. 2, 345: *νόκτας τε καὶ ἡμέραν*. Meyer vermutet, dass hier die Nacht zuerst angegeben sei, weil das Fasten, wie Josephus ant. 3, 10, 3 beweise, von einem Abend bis zum andern zu geschehen pflegte; Weiss aber, weil so die Beständigkeit des frommen Tempeldienstes schärfer hervorgehoben werde. In anhaltendem Fasten und Beten bestand also das *λατρεύειν* der Anna; es fehlt bei dem Zeitworte jede weitere Bestimmung, sie ist überflüssig, denn aus dem Context geht evident hervor, dass dies *λατρεύειν* ein *λατρεύειν τῷ θεῷ* war. Ebenso ohne jeden Zusatz erscheint es wieder Act. 26, 7. Diese alte, fromme Prophetin nun *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐπιστῆσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ*. In derselben Stunde, aber nachdem Symeon Gott gepriesen und die Eltern gesegnet hatte, trat sie nicht auf, um zu reden, was Meyer mit Berufung auf Aeschines pag. 65, 5, Xenophon Anab. 5, 8, 10, Symp. 2, 7 behauptet, sondern hinzu, wofür die Vulgata, Erasmus, Luther, Calvin, Kühnöl, Ewald, Bleek, v. Hofmann, Keil sich auch erklären. Weiss beanstandet, dass Meyer auch hier in diesem Zeitwort das Moment des Plötzlichen festhält: ich glaube aber mit Unrecht. Wenn dieses *ἐφιστάναι* von Erscheinungen sonst gebraucht wird, hat es stets diese notio adiuncta; nicht bloss überraschend war dieses Herbeikommen des alten Mütterleins, um den Christ des Herrn zu schauen und zu preisen, sondern auch plötzlich, rasch. Nicht mit langsamen Schritten, wie eine Hundertjährige, schlich sie herbei, sondern mit beschwingten Füßen, mit elastischen Schritten kam sie herbei. Die Ahnung, das Verlangen, den Heiland Gottes mit ihren Augen

zu sehen, machte sie wieder jung, durchströmte ihren erstorbenen Leib mit frischer Lebenskraft, mit jugendlichem Feuer. Mit einem Male stand sie da und ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ. Die Vulgata, Theophylactus, Euthymius, Luther, Grotius, Olshausen, Kühnöl, de Wette u. a. legen dem Präfixum keinen Wert bei und verstehen ἀνθωμολογεῖσθαι gleich *confiteri, laudes gratesque agere*, danken, loben. Allein in allen verbis compositis wird dem verbum simplex durch das vorgesetzte Wort ein ganz bestimmtes Moment zugeführt, wie jetzt immer allgemeiner anerkannt wird. Die sind also im Rechte, welche ἀνθωμολογεῖσθαι als *vicissim confiteri, vicissim celebrare* verstehen. Ein Doppeltes aber kann dieses *vicissim* bedeuten. Bengel sagt: *vicissim, pro beneficio divino, confitebatur*; ihm schliessen sich an Winer, Meyer, Bleek, Keil. Der Gedanke ist gewiss schön und gut, dass alles Bekennen und Loben Gottes seitens der Menschen nur die Antwort derselben ist auf eine Offenbarung Gottes. Allein näher liegt es doch, dieses ἀντί in Beziehung zu Symeon zu bringen, zu dem Anna eine Art von Pendant bildet. Calvin, einem Fingerweis von Erasmus (*confessione respondebat, ut referatur ad confessionem Simeonis et aliorum, quorum haec confessioni respondebat*) folgend, bemerkt: *sanctam melodiam, quae resonabat in linguis Simeonis et Annae, commendat Lucas, ut se mutuo hortentur fideles ad canendas uno ore Deo laudes et alii alii vicissim respondeant*. Anna löst den Symeon also gewissermassen ab, und, da der Evangelist es nicht für nötig erachtet, anzugeben, was es war, das sie Gott bekannte, darüber sie Gott lobte und pries, so haben wir das beste Recht zu behaupten, dass sie den Ton, welchen jener angegeben hatte, festhielt und über das Thema, welches jener in seinen beiden Sprüchen aufgestellt hatte, in freien Variationen sich erging. Wie ein Chor bei dem Gottesdienst so oft einem andern Chore zusingt und dieser ihm antwortet, so erwiderte jetzt Anna Symeons Lobgesang, Eine Art heiligen Wechselgesangs ertönte jetzt über dem Christkinde in dem Hause seines Gottes und Vaters. So noch Paulus, Glöckler und Godet. Ἀνθωμολόγησις wird in der Septuaginta von solchem Wettgesang, von solchem chorweisen Singen gebraucht, vgl. Esr. 3, 11. Als Jesus das letzte Ostern in den Tempel eingeführt wurde, da schrieen Kinder in demselben: Hosianna dem Sohne Davids, Matth. 21, 15: da er dieses erste Mal hineinkam, waren es zwei alte, fromme Leute, ein Mann und ein Weib, er ein Prophet und sie eine Prophetin, welche ihn empfangen.

Dass Anna nicht so schnell mit ihrem Gotteslobe fertig wurde, ersehen wir nicht bloss aus dem gewählten Imperfekte ἀνθωμολογεῖτο, sondern auch aus der weiteren Bemerkung: καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ. Dieses soll nach Meyer αὐτῇ τῇ ὥρᾳ geschehen sein, nachdem sie Gott ihren Preis dargebracht habe, habe sie sich zu den frommen Messiasharrenden gewandt, welche in dem Tempel anwesend gewesen seien. Godet, v. Hofmann, Keil lehnen das entschieden ab: es ist nichts, was jene Auffassung Meyers begünstigte, geschweige denn forderte. In jener Stunde lobte sie Gott und in späteren sprach sie περὶ αὐτοῦ. Gewiss ist dem Buchstaben nach das Nächste, dieses αὐτοῦ auf τῷ θεῷ zu beziehen, was Glöckler noch thut, allein dem Sinne nach ist es das Allernächste, dieses αὐτοῦ mit Euthymius,

Bengel, Winer, Meyer, Bleek, Keil u. a. auf das Jesuskind zu deuten. Von ihm redete sie gern, anhaltend — daher das Imperfektum — zu *πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ*. Da die Lesart feststeht, so muss man sie auch berücksichtigen und darf sie nicht mit v. Hofmann kurzerhand zur Seite schieben. Halten wir sie fest, so brauchen wir den Evangelisten nicht einer gewissen schriftstellerischen Nachlässigkeit zu beschuldigen, denn hiesse es *ἐν Ἱερουσαλήμ*, so entstünde einmal die Frage, gehört es zu *ἐλάλει*, was am Ende auch nicht unmöglich wäre, oder zu *προσδεχομένοις*, was Bengel, Meyer, Bleek u. a. für das Richtige halten, und zum Andern wäre es von dem Worte, dazu es gehört, durch ein Wort getrennt, welches es ebensogut zu sich nehmen könnte. Die *λύτρωσις* dachten sich ja doch die Juden nicht als von dem Lande in die Stadt hineinkommend, sondern umgekehrt als von der Stadt, von der Metropole, dem Nationalheiligtum, der Wohnung Gottes unter seinem Volk, in das Land ausgehend. Ueber Jerusalem wird es licht, Jes. 60, 1: aus Zion bricht an der schöne Glanz Gottes, Ps. 50, 2. Meiner Ansicht nach ist *λύτρωσις Ἱερουσαλήμ* nicht im mindesten eine fehlerhafte Nachahmung von *παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ*, wofür Godet sie ausgiebt, sondern ein ganz korrekter Begriff, wofür es auch Keil hält. Jerusalem ist die Mutter des ganzen Volkes Israel, somit Jerusalems Erlösung die Erlösung des ganzen Volkes Israel. Allen, welche auf die verheissene Erlösung in sehnüchtigem Glauben harrten, — natürlich können wir diese, da Anna nicht von dem Heiligtum sich losreissen konnte und wollte, nur in Jerusalem suchen — erzählte sie, was sie gesehen und gehört hatte. Bengel schreibt zu *πᾶσιν*: *erant igitur non pauci*; Luther und Calvin sind anderer Ansicht. Jener bemerkt: „Es werden ihrer aber wenig gewesen sein und unter den hochgelehrten Priestern niemand. Denn Gottes Wort von Christo fassen nur die hungrigen, ledigen Seelen, die auf die Erlösung warten. Das sind die, die ihre Sünde fühlen, Gnade, Licht und Trost begehren, die nichts von ihrer Weisheit und Gerechtigkeit wissen.“ Dieser aber: *quum dicit locutam fuisse Hannam omnibus, qui exspectabant redemptionem, piorum paucitatem iterum designat. Caput enim fidei situm erat in hac expectatione. Paucos autem fuisse apparet, qui eam vere in animis suis foverent*. Bengel scheint mir zu optimistisch zu sein. Auffallend ist es, dass von Symeon nichts dergleichen gemeldet wird: während Anna als eine Predigerin der Erlösung, die erschienen ist im Fleische, zu denen geht, welche darauf warteten, verhält sich Symeon ganz still und ruhig, obgleich er das Alter Annas sicher nicht erreicht hat. Irre ich mich, wenn ich dies Rätsel mir dadurch löse, dass er auf das Wort seines Herrn wartet, das ihn aus diesem Leben abrufft, und zu seiner Heimfahrt in Frieden sich zurüstet? Anna ist wieder jung geworden; er weiss aber, dass seine Stunde jetzt geschlagen hat.

Καὶ ὡς ἐτέλεσαν πάντα κατὰ τὸν νόμον κυρίου ἐπέστρεψαν, so schliesst Lukas diese Geschichte ab. Es erhellt aus diesem Satze, dass Symeon und Anna nicht während sie den Vorschriften des Gesetzes genügten, noch viel weniger nachher herantraten, sondern ehe die Eltern das Reinigungs- und das Lösungsoffer darbrachten. Im strengsten Sinne des Wortes wurde das Kind von diesen beiden Repräsentanten der alt-

testamentlichen Prophetie, der alttestamentlichen Heilshoffnung bei seinem Eintritte in den Tempel an dem Thore begrüsst mit Segenssprüchen und Lobgesängen.

10. Die Weisen aus dem Morgenland und die Flucht nach Aegypten.

Matth. 2, 1—18.

Da Jesus geboren war zu Bethlehem in Judäa in den Tagen des Königs Herodes, siehe, da kamen die Weisen aus dem Morgenlande gen Jerusalem und sprachen: (2) Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben ja seinen Stern gesehen im Aufgange und sind gekommen, ihn anzubeten. (3) Da das der König Herodes hörte, erschrak er und mit ihm das ganze Jerusalem. (4) Und versammelte alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes und erforschte von ihnen, wo Christus sollte geboren werden. (5) Und sie sagten ihm: Zu Bethlehem in Judäa, denn also ist geschrieben durch den Propheten: (6) Und du, Bethlehem im Lande Judäa, bist mit nichten die kleinste unter den Fürsten Judas, denn aus dir wird kommen der Herzog, der mein Volk Israel weiden wird. (7) Da berief Herodes die Weisen heimlich und erlernte mit Fleiss von ihnen die Zeit, seitdem der Stern scheine. (8) Und schickte sie gen Bethlehem und sprach: Zieheth hin und forschet fleissig nach dem Kindlein, und wenn ihr es gefunden habt, so meldet es mir, dass ich auch komme und es anbede. (9) Als sie nun den König gehört hatten, zogen sie hin: und siehe, der Stern, den sie im Aufgange gesehen hatten, ging vor ihnen her, bis dass er kam und stand oben über, da das Kindlein war. (10) Da sie den Stern sahen, freuten sie sich sehr, (11) und gingen in das Haus und fanden das Kindlein und seine Mutter und fielen nieder und beteten es an und thaten ihre Schätze auf und brachten ihre Geschenke dar, Gold, Weihrauch und Myrrhen. (12) Und Gott eröffnete ihnen im Traum, dass sie nicht sollten zu Herodes wieder lenken, und auf anderem Wege zogen sie wieder in ihr Land. (13) Da sie aber heimgezogen waren, siehe, da erscheint der Engel des Herrn dem Joseph im Traum und spricht: Stehe auf und nimm das Kindlein und seine Mutter zu dir und fliehe nach Aegypten und bleib allda, bis ich dir sage, denn Herodes will das Kindlein suchen, dass er es umbringe. (14) Er aber stand auf und nahm das Kindlein und seine Mutter zu sich bei der Nacht und entwich nach Aegypten. (15) Und blieb allda bis nach dem Tode des Herodes, auf dass erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat: Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen. (16) Da Herodes nun sah, dass er von den Weisen betrogen war, ward er sehr zornig und schickte aus und liess alle Kinder zu Bethlehem töten, die da zweijährig und drunter waren nach der Zeit, die er von den Weisen erforscht hatte. (17) Da wurde erfüllt, was von dem Propheten Jeremias gesagt ist, da er spricht: (18) In Rama hat man eine Stimme gehört, viel Weinens und Klagens, Rahel beweinte ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen, denn es ist aus mit ihnen.

Bengel, Paulus, Kühnöl, Glöckler, Olshausen, Wieseler, Ebrard, Krabbe, Neander, Weiss, Keil u. a. setzen die Weisen aus dem Morgenland nach der Darstellung des Kindes in dem Tempel. Die Väter sind ganz überwiegend anderer Ansicht. Augustinus (de cons. ev. 2, 5, 16) lässt sie gleich nach der Beschneidung kommen und die Eltern erst nach dem Abzug derselben gen Jerusalem gehen, um das Opfer der Reinigung darzubringen. Mit ihm stimmen Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Luther, Calvin, Grotius, Storr, Bleek, Lange u. a. überein: während aber die älteren unter ihnen sogar annehmen, dass die Eltern von Jerusalem

nach Nazareth gezogen und dort erst von dem Engel nach Aegypten geschickt seien, reisen sie nach der Darstellung, wie Bleek und Lange vermuten, wieder nach Bethlehem, von wo sie später nach Aegypten fliehen. Jedenfalls verwickeln sich die Aeltern in die grössten Schwierigkeiten. Warum müssen die Eltern aus Nazareth mit dem Kindlein in das Ausland flüchten, wenn Herodes nur weiss, dass der gefürchtete König der Juden in Bethlehem geboren ist, und deshalb nur an jenen Ort seine Mordgesellen hinsendet? Bleek und Lange sind gewiss gegen sie im Recht, wenn sie die Notiz Luk. 2, 39, dass die Eltern, nachdem sie in Jerusalem alle Gerechtigkeit erfüllt hatten, wieder nach Nazareth in Galiläa gegangen seien, nicht in jenem strikten Sinne fassen, sondern in ihr nur einen Uebergang zu dem Folgenden erkennen, in dem summarisch über das Wachstum Jesu berichtet wird. Allein wir haben gegen diese Zwischenstellung der Darstellung in dem Tempel in die Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande dies grosse Bedenken, dass dadurch jene Geschichte, welche ein zusammenhängendes Ganze bildet, ohne allen Grund aus einander gerissen wird. Hatte Herodes vor, das Kind zu töten, so hätte man ja dasselbe geradezu in die Höhle des blutgierigen Löwen hineingetragen und eine Warnung seitens Gottes an die Eltern, welche nichts Arges ahnten, wäre dann wohl zum wenigsten am Orte gewesen.

Die alten Väter erblicken in diesen Magiern aus dem Morgenlande die *primitiae gentium*, die Wegbahner, die Pfadfinder der Heiden. Nachdem in dem Heiligtume des Volkes Israel Symeon und Hanna dem Heiland, Christus, dem Herrn namens derer ihre Huldigungen dargebracht haben, welche auf den Trost Israels warteten, kommen jetzt diese Kinder der Fremde, diese Heiden, um namens der heilsdurstigen Heidenwelt den neugeborenen König der Juden anzubeten. Auch unter den Heiden gab es solche, welche auf Trost und Erlösung hofften. In jener Zeit war ein Gefühl der Leere und des Unbefriedigtseins, eine Sehnsucht nach einem besseren Zustand ganz allgemein verbreitet: und diesem Gefühle, dieser Sehnsucht kam eine heilige Sage freundlich entgegen, welche von dem Morgenlande ihren Ausgang nahm. Man hörte aus dem geheimnisvollen Oriente, dass einer dort aufstehen werde, um die Welt zu erobern und zu beglücken. Tacitus erzählt in seinen hist. 5, 13: *pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur* (cf. hist. 1, 10), und Suetonius berichtet in dem Leben des Vespasianus c. 4: *percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio: esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum eventu postea patuit, praedictum Judaei ad se trahentes, rebellarent*. Auch Josephus kennt diese heilige Sage, welche in dem Oriente ihre Heimat hat: de b. i. 6, 5, 4 schreibt er: τὸ δὲ ἐπάραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησιμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐρημένος γραμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. In dem Abendland fand diese Sage des Morgenlandes freudige Aufnahme, wie ja gerade um diese Zeit auch eine Menge von orientalischen Culten in Rom und Italien sich einbürgerten. Die fortwährenden Kriege im Innern und

nach aussen, die Zerrüttung der altväterlichen Sitte und Zucht, die Verzweiflung, in irgend einer Philosophie die Wahrheit zu finden, hatten den besseren Römern dies Leben verleidet, sie sehnten sich entweder, wie wir an Seneca sehen, nach dem Tode, der mit einem Male diesem jammervollen Dasein ein Ende machte, oder nach dem goldenen Zeitalter, wenn sie noch nicht ganz Schiffbruch gelitten hatten in ihrem Glauben an die guten und starken Götter, wie z. B. Vergilius, auf dessen Ekloge 4, 4 f. und Aeneis 6, 792 ich verweise.

Matthäus berichtet: τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱερουσόλυμα. Er knüpft mit δὲ an das erste Kapitel an, ohne dass er sofort weiter führt. Die Schlussworte 1, 25 reichen über diese Bemerkung, dass Jesus zu Bethlehem unter der Regierung des Königs Herodes geboren sei, offenbar hinaus, denn sie erzählten ja schon, was an dem Beschneidungstage geschehen ist, dass nämlich Joseph, wie der Engel ihm befohlen hatte, das Kind der Maria auch Jesus nannte. Hier bringt er nach, was er dort übergangen hat, er thut dies aber nicht aus universalhistorischen Gründen, um uns über den Ort, da, und über die Zeit, in der Jesus geboren worden ist, zu unterrichten, sondern lediglich um der folgenden Geschichte willen. Weil diese in Bethlehem vornehmlich spielt und Herodes in ihr eine hervorragende Stelle einnimmt, erwähnt er des Ortes, welchen er durch den Zusatz τῆς Ἰουδαίας von jenem Bethlehem in dem Stamme Sebulon (vgl. zu Luk. 2, 4) unterscheidet, und des Königs Herodes, welchen er ebenfalls durch den Zusatz τοῦ βασιλέως ganz genau kennzeichnet. Hätte Matthäus über das Geburtsjahr Jesu uns Mitteilungen machen wollen, so durfte er sich der stark an das Alte Testament (cf. Gen. 26, 1. 2 Sam. 21, 1. 1 Reg. 10, 21) erinnernden Phrase ἐν ἡμέραις nicht bedienen, sondern musste das Jahr näher bestimmen, etwa nach dem Regierungsjahre desselben Königs. Etwas Absonderliches trägt sich zu, was mit der Geburt Jesu in der innigsten Beziehung steht; der Erzähler bereitet darauf mit ἰδοὺ vor. *Haec particula*, sagt Bengel, *saepe indigitat rem nec opinatam*. Wenn er aber fortfährt: *non fuerat nunciatus Hierosolymis adventus magorum*, so schiesst er damit nebenaus. Das ist ja keinesfalls das Verwunderliche, dass diese Leute unangemeldet auf einmal erscheinen, sondern vielmehr dies, dass sie überhaupt erscheinen, sie, diese μάγοι. Nach Herodotus 1, 101 bildeten die Magier einen Stamm des medischen Volkes, und zwar den, dem die Pflege des Gottesdienstes und der Wissenschaften befohlen war. Die Magierkaste ging von den Medern zu den Persern über (l. c. 1, 140). Diese persischen Magier waren gleichfalls Priester und Gelehrte. Porphyrius bemerkt de abstin. 4, 16: παρὰ τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τοῦτον θεραπεύοντες Μάγοι προσαγορεύονται, und ganz ähnlich Suidas: παρὰ Πέρσαις Μάγοι ἐγένοντο φιλόσοφοι καὶ φιλόθεοι. Der Gottesdienst der Heiden ist durchgängig naturalistisch gefärbt und so kommt es, dass diese Magier in die Geheimnisse der Natur vor allen Dingen auch eindringen wollten. Sie trieben Sterndienst und beobachten dieselben, wie z. B. in dem berühmten Tempel des Belus, Diodorus Siculus 2, 9 und 31. Sextus Empir. adv. Math. 5 p. 339 ff., und weissagten aus ihnen, Aulus Gellius 3, 10, 9. 14, 1.

Ammianus Marcellinus 23, 6, 25. Diodorus Siculus 2, 29, sie wahrsagten, Cicero de divinat. 1, 41, 90. Aelianus v. h. 2, 17. Strabo 16, 1, p. 762, sie legten Träume aus, Diodorus Sic. 2, 29, und beschäftigten sich mit Zauberei, vgl. Jesaj. 47, 9 u. 13. In der späteren Zeit, in dem römischen Zeitalter, hiessen Magier die umherziehenden Astrologen, Wahrsager und Tausendkünstler, cf. Tacitus, an. 2, 32. 6, 29, welche als Wundärzte und Traumdeuter, cf. Josephus, b. i. 2, 7, 3, in grossem Ansehen standen. Vgl. überhaupt Winer, Bibl. Realwörterbuch unter Magier. Im Neuen Testamente lernen wir in dem Elymas, mit welchem Paulus auf der Insel Paphus zu thun hatte, einen Magier letzter Art kennen. Er wird zweimal, Act. 13, 6 u. 8, ausdrücklich *ὁ μάγος* genannt und war ein Jude, ein Pseudoprophet. Simon, von welchem die bethörten Samariter sprachen: *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη* Act. 8, 10, war auch ein solcher *μαγεύων* (V. 9). Sind diese Magier solche Gaukler und Betrüger? Justinus, Augustinus, Hieronymus, Hilarius, Theophylactus dachten es, Lightfoot hält auch noch daran fest. Der autor op. imp. ist anderer Ansicht, gewiss hat er recht, was auch Bleek, Steinmeyer u. a. erklären. Ist es möglich, dass Matthäus in der Anbetung des Christkinds durch solche übelberüchtigte Leute eine Verherrlichung des Herrn gefunden hätte? Diese *μάγοι* werden durch den Genetiv *ἀπὸ ἀνατολῶν* näher bestimmt, denn diese Worte gehören nicht zu *παρεγένοντο*, was Kühnöl und Fritzsche daraus beweisen wollen, dass nicht der Artikel davor steht. Ein Artikel war hier überflüssig, da vor dem Worte, zu welchem dieser Zusatz gehört, auch keiner steht. Diese Magier kamen also nicht bloss aus dem Morgenlande, sondern gehörten selbst durch ihre Geburt demselben an. Das Morgenland ist gross, der Plural *ἀνατολῶν* deutet schon darauf hin. Können wir über ihre Heimat etwas Näheres bestimmen? Der autor op. imp. denkt an Indien, allein nie kommt dieses Land als Morgenland in der h. Schrift vor; an Parthien Hyde; an Babylonien Paulus; an Chaldäa Maximus und Chrysologus; an Persien Prudentius, Juvenkus, Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius. Calvin, Beza, Calov, Olshausen, Glöckler u. a.; an Arabien Justinus M. dial. c. Tryph. c. 77, Tertullianus, Cyprianus, Epiphanius, Luther, Maldonatus, Grotius, Jansen, Lightfoot, Michaelis, Kühnöl, de Wette, Baumgarten-Crusius, Wieseler, Keim; an Aegypten gar Möller. Dies ist jedenfalls zu streichen; auch Arabien erscheint mir unhaltbar. Aus den Geschenken kann man dies nicht entnehmen, denn Gold, Weihrauch und Myrrhen konnte man überall kaufen; wird Arabien auch gelegentlich (wie Gen. 10, 30 und Hiob 1, 3) als nach Morgen hin gelegen bezeichnet, so ist doch das Uebliche, dass es zu den Ländern des Mittags gezählt wird, was dazu Matthäus selbst thut 12, 42 cf. Luc. 11, 31. Persien und Parthien erklärt Keil für unstatthaft, und wegen des biblischen Sprachgebrauchs nur Babylonien und Arabien für wahlberichtigt, was auch schon de Wettes Meinung war. Ich mag mit Meyer, Bleek u. a. nicht auf die Wahl verzichten und da ich Arabien nicht gelten lassen darf, so muss ich das Land Mesopotamien für die Heimat dieser Magier erachten. In Jerusalem erscheinen sie, denn das, was sie wollen, glauben sie dort zu erreichen; sie fragen: *ποῦ ἐστὶν ὁ τεχνεὺς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;*

εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἦλθομεν προσκυνῆσαι αὐτᾶ. Ich stimme ganz Calvin zu, nach welchem ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς nicht im Gegensatze steht zu einem Könige, der sich erst durch gute oder böse Mittel eines Thrones bemächtigt hat, sondern einen jungen, eben erst geborenen König, also einen Kronprinzen bezeichnet im Unterschiede von einem Könige, der alt und grau geworden ist. *Quod quidem interpretes regem natum tacite opponi putant facto vel creato, mihi videtur nimis argutum. Simplicius itaque accipio, quod nuper regem hunc natum esse et adhuc infantulum significant magi, ut a rege adulto et populi gubernacula tenente eum distinguant: nam mox subiiciunt, non rerum eius gestarum fama, vel praesenti et palam nota eius magnitudine se fuisse excitos, sed coelesti futuri regni praesagio.* Daraus, dass diese Magier fragen: ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων und nicht ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς ἡμῶν oder τοῦ Ἰσραήλ, haben die alten Väter schon ganz richtig erschlossen, dass die Frager nicht Juden oder Judengenossen aus dem Morgenlande, sondern Heiden sind. Gegen v. d. Hardt, Harenberg, Paulus, Münter, Hoffmann, Rettig haben später Bengel, Olshausen, Neander, Winer, Krabbe, Lange, Wieseler, Ebrard, Baumgarten-Crusius, de Wette, Meyer, Bleek, Ewald, Keil wieder diese alte Wahrheit verteidigen müssen. Warum sie nach dem neugeborenen Könige der Juden fragen, sagen sie sofort: εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ. Das γὰρ ist hier ganz an seiner Stelle und nichts ist zu supplieren. „Da gilt,“ schreibt Winer S. 396, „was Klotz Devar. II. p. 240 sagt: *nihil supplendum est ante enuntiationem eam, quae infertur per particulam γὰρ, sed ut omnis constet oratio, postea dumum aliquid tacita cogitatione adsumendum erit, sed nihil tamen alieni, verum id ipsum, quod ea sententia, quae praecedit γὰρ particulae, enuntiavit.* (Wir haben ja seinen Stern gesehen — also muss er geboren sein irgendwo).“ Seinen Stern haben die Magier gesehen; man bemerke, dass αὐτοῦ, um den Ton darauf zu bringen, dem nomen regens vorgesetzt ist. So schon Meyer, Weiss, Keil. Αὐτοῦ ὁ ἀστήρ ist aber der Stern, welcher auf ihn sich bezieht, ihm zugehört als der Stern, der ihn bedeutet und sein Geschick beherrscht. Weitverbreitet war in der alten Welt der Glaube, dass die Geburt und der Tod bedeutender Männer durch Erscheinungen an dem Himmel der Welt verkündet würden. So erzählt Justinus von Mithridates (37, 2): *huius futuram magnitudinem etiam coelestia ostenta praedixerant. Nam et eo, quo genitus est, anno et eo, quo regnare primum coepit, stella cometes per utrumque tempus septuaginta diebus ita luxit, ut coelum omne flagrare videretur;* und Lampridius von Alexander Severus c. 12: *fertur die primae natalis eius toto die apud arcam caesaream stella primae magnitudinis visa et sol circa domum patris eius fulgido ambitu coronatus.* Was war nun dieser Stern, welchen die Weisen sahen? Die alten Väter sind schon sehr geteilter Ansicht. Die Einen glauben, dass ein Engel sich in einen Stern verkleidet, gehüllt habe; die Andern aber sind bescheidener und behaupten, ein neuer wirklicher Stern sei von Gott zu diesem Zwecke an den Himmel gesetzt worden. Was wir in dem arabischen evangelium infantiae servatoris c. 7 finden, lesen wir auch bei Chrysostomus, er sagt hom. 6 in Matth.: *ὅτι γὰρ οὐ πολλῶν εἰς ὁ ἀστήρ οὗτος ἦν. μᾶλλον*

δὲ οὐδὲ ἀστήρ, ὡς ἐμοιγε δοκεῖ, ἀλλὰ δύναμις τις ἀόρατος εἰς ταύτην μετα-
 σχηματισθεῖσα τὴν ὄψιν. So noch Diodorus von Tarsus, Caesarius, Theo-
 phylactus, Euthymius. Der Verfasser der Schrift *de mirabilibus sacrae*
scripturae lässt sogar den heil. Geist in diesem ἀστήρ erscheinen. Die
 meisten Väter betrachten ihn aber als einen wirklichen Stern, so schon
 Ignatius, der ad Ephes. c. 19 uns mittheilt: ἀστήρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν
 ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν
 παρῆεν ἢ καινότης αὐτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ
 χάρος ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα,
 womit das protevangelium Jacobi c. 21 und Prudentius Cathem. 12, 5 ff.
 zu vergleichen ist. Diese Meinung vertraten Eusebius demonstr. ev. 8,
 Ambrosius, Augustinus, Leo, Gregorius M. Origenes erklärt c. Cels. 1, 58
 diesen Stern für einen neuen Kometen: τὸν ὀφθέντα ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ
 καιρὸν εἶναι νομίζομεν καὶ μηδενὶ παραπλήσιον τῶν συνήθων, οὔτε τῶν ἐν
 τῇ ἀπλανεῖ, οὔτε τῶν ἐν ταῖς κατωτέρω σφαίραις, ἀλλὰ τῷ γένει τοιοῦτον
 γερονέναι, ὅποιοι κατὰ καιρὸν γινόμενοι κομήται. Der autor op. imperfecti
 weiss, dass dieser neue Stern getragen habe *in se formam quasi pueri*
parvuli et super se similitudinem crucis. Die Reformatoren sind auch
 nicht einig. Luther spricht sich nirgends rund über diesen Stern aus;
 er wagt aber nicht, ihn unter die andern Sterne als ihresgleichen zu
 stellen, denn er geht, während jene von Morgen gen Abend gehen, von
 Mitternacht nach Mittag, und steht nicht so hoch als jene. Calvin lässt
 sich besser aus; er entscheidet sich für einen neuen, ausserordentlichen,
 kometenartigen Stern. *Etsi autem his de rebus non est contentiose rixandum,*
tamen ex Matthaei verbis colligitur, non fuisse naturalem, sed extraordi-
nariam, neque enim ex ordine naturae fuit, quod disparuit certis temporibus
et postea repente illuxit: deinde quod recto cursu progressa Bethlehem versus
tandemque supra domum, in qua Christus erat, fixa steterit: quorum nihil
convenit naturalibus stellis. Magis probabile est similem fuisse cometae,
in aëre potius quam in coelo inspectam. Nihil autem absurdi est, quod
Matthaeus populariter loquens stellam improprie vocat.

Eine neue Epoche in der Auslegung rief Kepler hervor. Dieser,
 aufmerksam gemacht durch die 1604 eingetretene Konjunktion der Pla-
 neten Jupiter, Saturn und Mars, zu denen sich noch ein fixsternartiger
 Körper nahe am östlichen Fusse des Schlangenträgers gesellte, erklärte
 den Stern der Weisen für dasselbe Phänomen und berechnete, dass in
 der zweiten Hälfte des Jahres 747 nach Gründung Roms Jupiter und
 Saturn in dem Zeichen der Fische nahe dem Widderpunkte sich ver-
 bunden hätten, 748 aber sei Mars noch hinzugekommen. Der gelehrte
 Bischof Münter zu Kopenhagen erinnerte in einer besonderen Schrift über
 den Stern der Weisen an diese Entdeckung Keplers, welche man ganz
 vergessen hatte, weshalb es wohl kam, dass Scheuchzer noch für ein
 Meteor, Heyn, Michaelis, Rosenmüller für einen Kometen, andere für
 einen Fixstern oder Planeten eintraten, und erntete grossen Beifall unter
 Astronomen und Theologen. Unter jenen mache ich vornehmlich auf
 Ideler aufmerksam, welcher in dem Handbuch der Chronologie 2, 399 f.
 dieses merkwürdige Phänomen näher so beschreibt: „Beide Planeten
 (Jupiter und Saturn) kamen im Jahr 747 der Stadt Röm zum ersten

Male am 29. Mai im 20. Grade der Fische zusammen. Sie standen damals vor Sonnenaufgang am Morgenhimmel und waren, da ihre aufsteigenden Knoten auf einerlei Zeichen trafen, nur einen Grad von einander entfernt. Jupiter ging dem Saturn nördlich vorbei. Um die Mitte des Septembers kamen beide in Opposition mit der Sonne um Mitternacht im Süden, Saturn am 13., Jupiter am 15. Der Längenunterschied war damals anderthalb Grad. Beide waren rückläufig und näherten sich von neuem. Am 27. Oktober fand hierauf eine zweite Zusammenkunft im 16. Grade der Fische, und am 12. November, wo Jupiter sich wieder östlich bewegte, eine dritte im 15. Grade desselben Zeichens statt. Auch bei den letzteren beiden Konjunktionen betrug der Breiteunterschied nur etwa einen Grad, so dass für ein schwaches Auge der eine Planet fast in den Zerstreuungskreis des andern trat, mithin beide als ein einziger Stern erscheinen konnten. Hegten nun wirklich die jüdischen Astrologen grosse Erwartungen von einer Zusammenkunft der beiden oberen Planeten im Gestirn der Fische, so musste ihnen gerade diese von der grössten Bedeutsamkeit erscheinen. Die beiden Planeten gingen dreimal vor einander über, rückten dabei auch der Breite nach ganz nahe zusammen und zeigten sich die Nacht hindurch Monate lang bei einander, als wenn sie sich gar nicht wieder trennen wollten. Ihre erste Zusammenkunft im Osten erregte die Aufmerksamkeit einiger spekulierenden Chaldäer. Sie erwarteten den Messias, der nach alten Weissagungen zu Bethlehem geboren werden sollte, und machten sich auf den Weg, um ihm ihre Huldigungen darzubringen. Als sie in Jerusalem ankamen, zeigten sich die beiden Planeten aufs neue in Konjunktion, und zwar in den Abendstunden am südlichen Himmel, und sie folgten dieser Richtung, die sie zur Stelle brachte.“ Paulus, Olshausen (aber nicht ganz entschieden), Neander, Krabbe, Winer u. a. nahmen diese Ausführungen freudig an. Einwendungen blieben aber auch nicht aus; dieselben waren theils sprachlicher, theils sachlicher Natur. Eine Konstellation, behaupteten vornehmlich de Wette, Bleek und Meyer, könne nun und nimmer durch *ὁ ἀστήρ* bezeichnet werden, dafür sei das Wort *τὸ ἄστρον* im Gebrauch. Baumgarten-Crusius macht hiergegen geltend, dass das Neue Testament nicht in dieser Weise unterscheide; Weiss und Keil erinnern aber besser, dass hier keine astronomische Schrift, sondern ein Evangelium vorliege, welches sich ausdrücke, wie es im gemeinen Leben geschieht. Wir halten damit den sprachlichen Einwand für erledigt. Anger hat in einem besondern Schriftchen 1847 die sachlichen Bedenken am eingehendsten entwickelt. Einer Konjunktion der beiden oberen Planeten werde erst im 8. oder 9. Jahrhundert von arabischen Astrologen Wichtigkeit zuerkannt und nicht vor dem 11. Jahrhundert finde sich eine Spur, dass man einer Konjunktion des Jupiter und Saturn eine messianische Bedeutung zugeschätzt habe. „Aber daraus folgt nicht,“ sagt Winer in dem gründlichen Artikel über den Stern der Weisen, „dass solche Konjunktion den alten chaldäischen oder asiatischen Astrologen nicht bereits bedeutungsvoll erschienen sei (muss denn alles gerade nur so alt sein als seine Erwähnung in Schriften?); ja es ist höchst unwahrscheinlich, dass jene auf ein so merkwürdiges Phänomen bei ihrer Nativitätstheorie gar nicht geachtet haben sollten.“

Wir glauben, dass Abarbanel († 1508), welcher in seinem Commentar zu Daniel (Maane hajeschua) überliefert, dass eine grosse Konjunktion im Zeichen der Fische drei Jahre vorher die Geburt Mosis angemeldet habe, und behauptet, dass dieselbe Konjunktion, welche 1464 sich wieder ereignete, die baldige Erscheinung des Messias in Aussicht stelle, nicht rein aus der Luft angenommen hat, dass das Zeichen der Fische für Israel hohe Bedeutung hatte. Wer auf τὸν ἀστέρα ein solches Gewicht legt, dass er nicht eine Konstellation, sondern nur einen Stern darunter verstehen will, wie z. B. Glöckler, der mit der Konstellation ganz zufrieden war, aber noch einen besonderen Stern zu derselben für notwendig hielt, der kann diesen einzelnen Stern auf den Kometen deuten, welcher vom Februar bis April 750 nach Rom 70 Tage lang im Sternbild des Steinbocks sichtbar war und auf den Sterntafeln der Chinesen vermerkt ist. Vgl. Wieseler, chronol. Synopse 70 ff. und Neue Beiträge 149 ff. Dies thun Wieseler, Ebrard, Lange, Keil u. a. Meinem Ermessen nach reicht man zur Not mit jener Konstellation des Jupiter und Saturn, welche ausser allem Zweifel steht, aus, kommt aber doch in der Folge besser fort, wenn man noch einen Stern zu Hilfe nimmt, den Glöckler schon forderte und Münter gern aufgewiesen hätte. Dieser Stern würde, wenn er ein Komet gewesen wäre, am meisten befriedigen.

Wie kamen aber diese sternkundigen Leute darauf, in dieser Konstellation den Stern des neugeborenen Königs der Juden zu sehen, d. h. den Stern des Messias, denn dass sie unter diesem Judenkönige nicht irgend welchen, sondern einen bestimmten, nämlich den König der Verheissung, den König, welcher nach jener Sage der ganzen Welt sich bemächtigen werde, sich dachten, erhellt daraus unwidersprechlich, dass sie sich aus dem fernen Morgenlande aufgemacht haben, um ihm zu huldigen und um seine Gnade zu werben. Auch über diesen Punkt gehen die Meinungen weit aus einander. Origenes, Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Leo, Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius u. a. vermuten, dass in dem Heimatlande der Magier eine Kunde von Bileams Weissagung von dem Stern aus Jakob Num. 24, 17 sich erhalten habe. Der Autor des operis imperfecti rät gar auf eine Schrift Seths, welche die Geburt des Messias geweissagt habe, und weiss, dass die Magier schon seit vielen Jahrhunderten auf dem Berge Victorialis sich nach dem Stern, der sie ansagen sollte, umgeschaut hätten. Luther, einen Gedanken des Ambrosiaster aufgreifend, sagt: „Es ist kein Zweifel, dass diese Weisen sind noch von dem Häuflein übrig geblieben, die des Propheten Daniel Schüler gewesen und von den Juden Gottes Wort gelernt haben und geglaubt, dass aus dem jüdischen Volke sollte der Heiland der ganzen Welt geboren werden.“ Wir glauben nicht, dass auf Seth, Bileam oder Daniel diese Kunde von dem Sterne des Messias sich zurückführen lässt; das Einfachste ist sicher, anzunehmen, dass diese Weisen jene im ganzen Morgenlande verbreitete Sage kannten; wo sollte diese Sage ausser dem heiligen Lande bekannter gewesen sein als an dem Euphrat und Tigris, wo die Juden so lange in dem Exile gesessen hatten und eine sehr bedeutende Anzahl von ihnen wohnen geblieben war? Dass die Magier die Geburt des erhofften Judenkönigs, des verheissenen Messias mit einem

Sterne in Verbindung brachten, kann entweder darin seinen Grund haben, dass sie durch Juden etwas von Bileams Weissagung erfahren hatten, auf welche offenbar schon die bekannte Stelle in dem testamentum XII patriarcharum (Levi, c. 18): καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλείας und später auch Sohar part. 2. f. 3. c. 5: et quando revelabitur Messias, orietur e plaga orientali stella quaedam super omnem modum radians etc. sich bezieht, cf. Bertholdt, Christologia Judaeorum p. 55, oder darin, dass sie als Astrologen und Nativitätssteller der Ueberzeugung waren, jener König müsse auch durch einen Stern am Himmel der Welt verkündet werden. Sie haben den Messiasstern gesehen ἐν ἀνατολῇ. Nach der gewöhnlichen, noch von Grotius, Bengel, Kühnöl, de Wette, Bleek, Sevin, Keil getheilten Ansicht ist ἀνατολή mit ἀνατολαί in V. 1 ganz gleichbedeutend und gehört zu εἶδομεν. Wir wollen nicht ganz mit Meyer leugnen, dass ἀνατολή auch das Morgenland bezeichnet, vgl. 3 Esr. 5, 17. Ap. 21, 13, allein das behaupten wir mit der grössten Entschiedenheit, dass dafür ἀνατολαί bei weitem mehr in Uebung ist, vgl. die Septuaginta Gen. 2, 8. Jud. 8, 11. Ez. 11, 1. 47, 8. Bar. 4, 36 u. 37. 3 Esr. 9, 38. 3 Macc. 4, 15. An und für sich wäre mithin schon ἀνατολή gleich Aufgang vorzüglicher: dazu kommt, dass man nicht begreifen kann, wie der Evangelist, wenn er hier auch von dem Morgenlande sprechen wollte, einen andern Ausdruck als V. 1 wählt. Die Weisen haben also einen Stern im Aufgang begriffen gesehen, wie Hammond, Paulus, Fritzsche, Glöckler, Ebrard, Wieseler, Lange, Ewald, Meyer, Weiss schon angegeben haben. Der Gebrauch von ἀνατολή in diesem Sinne kann mit Luk. 1, 78. Ap. 7, 2. Sap. 16, 28. 2 Makk. 10, 28, sowie auch mit Klassikern — Plato polit. 269, A. Loer. p. 96. D. Stob. ecl. phys. 1, 20. Polyb. 11, 22, 6 — belegt werden.

Den Hirten hat Gott, weil sie einem Volke angehören, welches Gottes Offenbarungen besitzt, durch einen Engel die Geburt des Messias gemeldet, den Heiden, welche die Natur vergöttern, verkündet ein Naturereignis, dass der König der Juden geboren ist. Verschieden sind die Mittel und Wege, welche bei der Berufung eingeschlagen werden: und wenn Menschen sich nicht zur Verfügung stellen, so wird doch Rat geschafft. *Pastoribus angeli*, sagt Augustinus, *magis stella Christum demonstrat, utrisque loquitur lingua coelorum, quia lingua cessaverat prophetarum*. Jeder wird in seiner Weise, in seiner Sphäre angefasst: *magi*, bemerkt Bengel sehr wahr, *per stellam, piscaiores per pisces adducuntur*. Die Magier kommen aber zu dem neugeborenen Könige der Juden προσκυνῆσαι αὐτῷ. Ich mag mich hier nicht länger bei dem προσκυνεῖν aufhalten und verweise auf meine Auferstehungsgeschichte S. 43 f. Ich bemerke nur in aller Kürze, dass in dem Morgenlande die Sitte, durch Niederwerfen mit dem Angesichte zur Erde jemandem seine Ehrerbietung zu beweisen, ursprünglich und einheimisch ist. Götter und Menschen wurden so verehrt, auch von Abraham und seinem Samen, vgl. Gen. 18, 2. 42, 6. 48, 12. So fest ich auch überzeugt bin, dass die Weiber (Matth. 28, 9) und die Jünger (Matth. 28, 17) den Herrn anbeten, weil sie in ihm Gott, geoffenbart im Fleische, schauen, so sehr bin ich aber andererseits dessen gewiss, dass diese Weisen von der Gottheit Jesu Christi noch keine

Ahnung haben. Sie wollen ihm die Ehre erweisen, welche man in dem Morgenlande jedem vornehmen Herrn erwies, ohne dass man ihn damit zu Gott selbst machen wollte.

Nach Jerusalem sind die Magier gekommen, sie haben wohl gleich in dem Palaste des Königs Herodes nach dem neugeborenen Könige der Juden gefragt, denn diese Leute hatten Zutritt bei Vornehmen und Geringen. Ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης (so lese ich auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis statt Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς, was sich allerdings auch in dem Codex Ephraemi und andern nicht gerade schlechten Handschriften befindet) ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ. Nachdrucksvoll steht hier ὁ βασιλεὺς vor Ἡρώδης, denn Herodes zittert nicht wegen seiner Person, sondern wegen seiner Krone. Es ist kein Kind in seinem Palaste eben erst geboren, und selbst wenn er einen jungen Sohn besessen hätte, wäre er doch erschrocken, denn er liebte sein eigenes Fleisch und Bein nicht, er traute nie seinen leiblichen Kindern. Ungläubig ist er und mit dem Unglauben verschwistert sich so gern der Aberglaube, Fremdlinge, Sternkundige, von weit her gereist, wollen den neugeborenen König der Juden anbeten, und er, ein schlechter Menschenkenner war er nicht, sieht auf den ersten Blick, dass sie nicht Possen mit ihm treiben. Es sind unschuldige, ehrliche Leute. Er selbst ist ein alter Mann, der neugeborene König kann ihn selbst nicht mehr von dem Throne stossen, aber wird die Herrschaft, welche er mit so viel unschuldig vergossenem Blute an sich gebracht hat, seinem Geschlechte verbleiben? Wird durch diese Frage der Magier nicht ein Fragen und Forschen nach dem Messias, ein Hoffen und Harren auf den König der Juden in Stadt und Land erweckt? Ruhe will der König, der keinen Frieden in seinem Hause und kein Vertrauen zu den Obersten im Volke hat, vor allen Dingen in diesen schweren Zeiten haben, da des Census wegen ohnehin alles Volk in Bewegung ist. Er entsetzt sich deshalb ταῦτα ἀκούσας καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ. Fritzsche wollte Ἱεροσόλυμα hier Ἱεροσολύμα schreiben, d. h. aus dem Neutrum ein Femininum machen; aber dies geht, wie Bleek schon anmerkt, nicht an, denn Ἱεροσόλυμα ist erst in V. 1 als Neutrum gebraucht. Wenn der Lateiner auch gelegentlich einmal Hierosolyma nach der ersten Deklination gehen lässt, so doch der Griechen Ἱεροσόλυμα nur nach der dritten; es ist stets ein Neutrum. Wetstein, Bengel, Glöckler, Grimm, Buttmann ergänzen zu πᾶσα ohne weiteres πόλις, allein das ist hart und dazu überflüssig. Bleek vergleicht nicht übel Josephus b. i. 1, 1, 5: Ἀντίοχος δὲ παρελθὼν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ καθίσας ὀλίγας ἡμέρας ἐν αὐτῇ. Andere erinnern an Vergilius (Aen. 8, 561): Praeneste sub ipsa. Es ist eine Anomalie, allerdings eine nicht sehr häufige, dass ein Stadtname, der generis neutrius ist, einen Singular des Femininums bei sich hat; aber diese Anomalie ist daraus leicht zu erklären, dass in der Regel die Städtenamen Feminina sind, und nicht gerade daraus, dass die Bevölkerung der Stadt als feminines Kollektivum gedacht werde, was Weiss will. Warum gerät Jerusalem in Bewegung und Verstürzung? Wir geben gern zu, dass ταραττεσθαι an und für sich über die Art der Gemütsbewegung noch nichts aussagt, können aber weder Baumgarten-Crusius beistimmen, der Jerusalem in

freudiger Aufregung sieht, weil die Hoffnung auf diesen neugeborenen König der Juden ihm aufblitzt, noch Fritzsche, nach dem die Bürger Jerusalems nur *in aliquam perturbationem* geraten. Da das *ἐταράχθη* zuerst von Herodes gilt und hernach die Bemerkung nur gleichsam eingestreut wird, dass die ganze Stadt dasselbe erfahren habe, so wird dieselbe, wenn anders Herodes sich wirklich gefürchtet und entsetzt hat, auch sich gefürchtet und entsetzt haben. Luther sagt, sie hätten an den Kampf mit den Römern und Herodes gedacht, welcher, wenn dieser neugeborene König über sie herrschen solle, zu führen sei. Drusius, Kühnöl, Glöckler u. a. erinnern daran, dass bei den Juden nach dem Zeugnisse der Rabbinen der Glaube allgemein verbreitet war, schwere Trübsale würden die messianische Zeit einläuten, der freudenreichen Geburt des Messias würden die sogenannten Messiaswehen vorausgehen.

Vgl. über diese *הַבְּלִי הַמְּשִׁיחִי* Lightfoot zu Mark. 3, 19 und Bertholdt

p. 45 ff. Andere denken lieber mit Meyer, de Wette u. a. daran, dass der Zorn des Königs entbrennen und arg wüten wird, da er überall Leute entdeckt, die auf den neuen König mit Ungeduld warten, und in jedem unschuldigen Kinde den neugeborenen wittert. Mit Recht aber erklären sich Bleek, Ewald, Weiss, Keil hiergegen. Der Evangelist berichtet, dass die Bewegung von Herodes ausging und dem ganzen Jerusalem sich mittheilte, und nicht, dass sie auf diesem Wege aus dem Schlosse in die Stadt eine andere Gestalt annahm, mit dem Könige — man wolle doch das *μετ' αὐτοῦ* nicht übersehen! — fürchteten sich die Hauptstädter. Dieselben fürchteten sich nicht vor ihm, sondern sie fürchteten für ihn. Jerusalem hielt es mit dem Könige Herodes; seine Herrschaft, wie verhasst sie auch sonst im Lande war, erfreute sich des Beifalls der Residenz. Hatte er ja in der That für dieselbe durch seine Prachtbauten und glänzende Hofhaltung eine Zeit grossen Aufschwungs und reichen Gewinnes herbeigeführt.

Der König Herodes ist allerdings äusserlich ein Jude, ja selbst, wie sein Bau an dem Tempel beweist, dem Scheine nach ein begeisterter Israelit; wie es aber in Wahrheit mit ihm sich verhielt, erfahren wir aus dem, was Matthäus weiter berichtet. Er glaubte selbst nicht nur nichts, sondern hatte sich auch nie für den Glauben Israels interessiert, nie über den Hauptpunkt desselben sich informiert. Wen die Magier unter dem Könige der Juden verstanden, den sie anbeten wollten, darüber war er vollständig im Klaren, aber er wusste weiter nichts von dem Messias, als dass die Propheten vor Zeiten einen solchen verheissen hatten. Nie hatte er sich um den Trost Israels gekümmert, nie nach einer Erlösung Jerusalems sich umgeschaut, nie nach dem Reiche Gottes sich gesehnt; er wusste nicht, wo der neugeborene König der Juden zu finden sein müsse. Aber erfahren kann er es, wenn er will, und er will es. Er will es aber auf keinen Fall um dieser Fremdlinge, dieser Magier willen, nicht Menschenfreundlichkeit treibt ihn, nach dem Geburtsorte des Messias sich zu erkundigen, sondern vielmehr das eigenste Interesse. Seinetwegen will er wissen, wo der König der Juden geboren werden soll, denn weiss er das nicht, so kann er keine Massregeln

ergreifen, um diesen Kronprätendenten auf die Seite zu schaffen. Er weiss, wo er sich Rats erholen kann: *συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν, ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται*. Es ist hier die Frage, ob Herodes einen Theologenkonvent beruft oder eine Sitzung des Synedriums veranlasst. Grotius ist der ersten Ansicht: *hoc loco, quum nihil celebratum sit negotii publici, sed dumtaxat exquisita prophetarum oracula ab iis, qui eorum scientia praestare ceteris credebantur, non videtur mihi certus aliquis atque legitimus consessus debere intelligi; sed doctorum hominum conventus extra ordinem a rege convocatus*. Bengel, Fritzsche, Glöckler, Olshausen, Arnoldi, Lange, Meyer, Weiss, Keil u. a. pflichten bei. An eine feierliche Sitzung des Synedriums aber denken die Kirchenväter und Reformatoren: unter den Neueren halten dies noch aufrecht Paulus, Kühnöl, de Wette, Bleek, Baumgarten-Crusius, Strauss, Hase, Keim. Ich schliesse mich diesen Letzteren an. Dass unter *οἱ ἀρχιερεῖς* die Optimaten aus dem Priestergeschlechte und unter *οἱ γραμματεῖς* die Theologen des Alten Testaments zu begreifen sind, habe ich in der Leidensgeschichte 1, 10 ff. nachgewiesen und verweise einfach auf diese Ausführungen. Gerne gebe ich zu, dass, wenn das Synedrium nach all seinen Bestandteilen benannt werden soll, ausser den Hohenpriestern und Schriftgelehrten noch die Obersten des Volkes, *οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* erscheinen; allein wie das Synedrium öfters umschrieben wird mit *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ*, cf. Matth. 21, 23. 26, 3, 47. 27, 1 (3, 12, 20, hier fehlt aus leichtbegreiflichen Gründen der Genetiv *τοῦ λαοῦ*), so wird mit *τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν*, Matth. 20, 18, unbestritten auch das ganze Kollegium bezeichnet. Der gewöhnlichen Fassung soll nach Meyer und Weiss vornehmlich ein Zwiefaches entgegen stehen; erstens *τοῦ λαοῦ*, welches in Bezeichnung der Sanhedrin bei Matthäus nur zur Näherbestimmung der *πρεσβύτεροι* diene, cf. 21, 23. 26, 3, 47. 27, 1; zweitens *πάντας*, welches geflissentlich eine Plenarsitzung des Hohenrates hervorheben würde, und daher notwendig gemacht hätte, nicht eine ganze Klasse der Mitglieder wegzulassen, sondern alle drei Klassen wie 16, 21. 27, 41 vollständig aufzuführen. Diese Instanzen scheinen mir nicht kräftig genug zu sein. Es ist kein Grund beizubringen, warum *τοῦ λαοῦ* nicht ebenso gut bei *γραμματεῖς* als bei *πρεσβύτεροι* stehen könnte: soll ja doch durch diese Zufügung bemerklich gemacht werden, dass diese *πρεσβύτεροι* wie diese *γραμματεῖς* Aelteste und Schriftgelehrte sind, deren Autorität nicht an einem Orte, sondern im ganzen Volke anerkannt wird. Aus dem *πάντας*, welches nicht bloss zu *ἀρχιερεῖς*, sondern, wie allgemein zugestanden wird, auch zu *πρεσβυτέρους* gehört, würde bei der gegenteiligen Auffassung resultieren, dass zu allen Häuptern der Priester auch alle Schriftgelehrte, welche es in dem Volke gab, zusammengerufen wurden; ein Gedanke, welcher nichts für sich, wohl aber alles gegen sich hat. Will man sich damit ausreden, dass dieses *τοῦ λαοῦ* diese *γραμματεῖς* hier als diejenigen kennzeichne, welche Sitz und Stimme im Synedrium hatten, so müssen wir erklären, dass weder von Josephus noch von den Rabbinen berichtet wird, dass die verschiedenen Klassen des Synedriums als einzelne Höfe oder zwei Klassen als ein vereinigter Hof jemals getagt haben. Alle Hohenpriester

und Schriftgelehrten des Volkes versammelte Herodes und damit das ganze Synedrium; diese beiden Klassen werden nur besonders genannt, weil es bei dem Responsum, welches gefordert wurde, nicht auf Rechtskunde, welche den Aeltesten des Volkes eignete, sondern auf Kenntnis der Glaubenslehre der Schrift ankam; möglich, dass der Fragsteller gefordert hatte, dass zu dieser Sanhedrinsitzung jene beiden Bestandteile vollständig versammelt sein müssten. Die Frage lautete: *ποῦ ὁ Χριστός γεννᾶται*. Herodes bekennt durch diese Vorlage, dass er den neugeborenen König der Juden für eine und dieselbe Person mit *ὁ Χριστός*, mit dem verheissenen Messias hält. Kühnöl und Baumgarten-Crusius nehmen *γεννᾶται* im Sinne eines Futurums: das ist nicht erlaubt. Bengel trifft hier aber auch nicht das Richtige mit seiner Note: *verbum praesens nascitur congruit summae expectationi illius temporis de Messia*. Das *γεννᾶται* ist ganz an seinem Platze, wie Fritzsche, Winer S. 238, de Wette, Meyer, Bleek, Keil erklären; die Frage lautet ja: wo wird Christus geboren?

Der Hoherat mag sich nicht wenig verwundert haben, als aus der Königsburg diese Frage einlief: er gehorcht und giebt eine runde Antwort. *Οἱ δὲ εἶπον αὐτῷ· ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας*. Nach Bethlehem verweisen sie den Frager, und damit er ganz gewiss sei, welches Bethlehem gemeint sei, setzen sie noch hinzu *τῆς Ἰουδαίας*. Zu Bethlehem in Judäa wird Christus geboren, das steht so fest, dass darüber alle im Synedrium einstimmig sind. Ein oberster Gerichtshof pflegt aber seine Bescheide zu begründen, auf dass alle Welt erkennen kann, er habe auf Grund Rechts gesprochen. Das Synedrium hat auch diese Gepflogenheit; es begründet deshalb sein Responsum mit den Worten: *οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου· καὶ σὺ Βηθλεὲμ, γῆ Ἰουδά, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγέμοσιν Ἰουδά· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ*. Einen heiligen Rechtscodex über geistliche und weltliche Dinge besitzen die Juden, nach diesem entscheiden sie, und über den Geburtsort des Messias lässt derselbe nicht im Unklaren. Sind diese Synedristen auch keine recht gläubigen Leute, so sind sie doch rechtgläubig, sie glauben, dass Gott geredet hat durch den Mund der Propheten, dass das Wort der Schrift Wahrheit ist, und citieren als Beweis eine Weissagung, welche sich bei dem Propheten Micha findet 5, 1. Das Citat stimmt aber weder mit dem Grundtexte, noch mit der Septuaginta wörtlich überein. Diese Differenz legt Hieronymus schon dem Synedrium zur Last: *arbitror, Matthaeum volentem arguere scribarum et sacerdotum negligentiam, sic etiam posuisse (verba prophetae), uti ab eis dictum est*. Lyra und neuerdings wieder Paulus heissen das gut. Luther ist anderer Meinung. „Der Evangelist,“ sagt er, „hat die Worte des Propheten Micha verändert,“ Calvin hält zu ihm: *non dubium est, quin scribae fideliter sua lingua verborum contextum citaverint, qualis exstat apud prophetam. Sed Matthaeus satis habuit locum notare. Porro hoc semper observandum est, quoties aliquod scripturae testimonium citant apostoli, quamvis non reddant verbum ex verbo, imo interdum longe discedant, congruenter tamen et apposite ab illis ad causam accommodari. Quare semper attendant lectores, quorsum adducant evangelistae scripturae locos, ne scrupulose in singulis verbis insistant, sed contenti sint hoc uno, quod scriptura*

numquam ab illis torquetur in alienum sensum, sed proprie in genuinum aptatur.

Der Prophet redet den Ort, da Christus geboren werden soll, mit Bethlehem Ephrata an, die Septuaginta überträgt *Βηθλεέμ, οἶκος Ἐφραθά*, der Evangelist sagt *Βηθλεέμ, γῆ Ἰουδά*. Bengel nimmt eine Synekdoche hier an: *terra sive regio pro urbe*, Kypke, Kühnöl, de Wette schliessen sich an. Aber wie soll *γῆ* je gleich sein *πόλις*? Bleek fasst es als Apposition, welche etwas ungenau ausdrücken soll „im jüdischen Lande“: eine solche Breviloquenz vertreten Hengstenberg, Keil u. a., Fritzsche wollte sogar *γῆ* in *τῆς* verwandeln. Es lässt sich aber *γῆ Ἰουδά* ganz gut als eigentliche Apposition nehmen: nicht bloss die Stadt, sondern das Land, das Gefilde, welches zu der Stadt gehört, wird angeredet. Dies war notwendig, „nur mit ihrem Stadtgebiet zusammen,“ bemerkt Weiss sehr gut, „kann ja die Stadt als Repräsentantin des Familienhauptes gedacht werden, das in ihr seinen Stammsitz und sein Gebiet hat; als solche aber muss sie gedacht werden, weil sie nach der Lesart des Evangelisten mit den Familienhäuptern selbst verglichen wird, in welche sich der Stamm (Juda) gliederte und deren jedes eine Stadt mit ihrem Gebiete besass.“ Die Stadt und ihr Land, ihre Mark, ihr Gau wird angeredet, durch *Ἰουδά* noch näher bestimmt. Meist glaubt man, dass durch diesen Zusatz Bethlehem von jenem gleichnamigen Orte in Galiläa solle unterschieden werden, doch möchte sich mehr empfehlen, worauf Bengel winkt: *Juda tribus Messiae*. Die messianische Verheissung, welche durch den Erzvater Jakob seinem Sohne Juda zugesprochen wurde, wird im Vorübergehen ins Gedächtnis gerufen. Ist die Differenz zwischen der alt- und neutestamentlichen Fassung der Anrede im Grunde eine ganz verschwindende, so wird sie sofort in der Verkündigung selbst sehr bedeutend. Die Grundstelle lautet nach Hengstenberg: zu klein zu sein unter den Tausenden Judas, aus dir wird mir ausgehen (einer) zu sein Herrscher in Israel, und seine Ausgänge sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit. Die Septuaginta spricht: *ὀλιγοστός εἰ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰουδά· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα τοῦ Ἰσραήλ, καὶ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος*. Der Evangelist liest: *οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἰ ἐν τοῖς ἡγέμοσιν Ἰουδά· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ*. Grotius, Paulus, Glöckler suchten die Differenz dadurch zu beseitigen, dass sie eine Frage bei dem Propheten annahmen: Bist du denn zu klein? Allein eine Frage ist dort von allen Auslegern mit Fug und Recht abgelehnt worden. Weiter sagt Micha, Bethlehem

sei zu klein, um unter die Tausende, die **בְּאַלְפִּים** (diese Tausendschaften waren die Unterabteilungen der Stämme) gezählt zu werden, und Matthäus erklärt, dass Bethlehem ganz und gar nicht zu klein sei, um *ἐν τοῖς ἡγέμοσιν Ἰουδά* zu sein. Was die letztere Abweichung anlangt, so ist es ganz unnötig, mit Eichhorn und Kühnöl einen Uebersetzungsfehler des Unbekannten anzunehmen, welcher das Evangelium aus dem Hebräischen ins Griechische übertrug; oder mit Meyer, Weiss u. a. ein Versehen des Evangelisten zu statuieren, welcher jenes **בְּאַלְפִּים** statt richtig von **אַלְפִּים**

fälschlich von אֱלֹהִים ableitete; oder eine doppelte Lesart bei Micha zu vermuten, was Grotius, Bleek u. a. wahrscheinlich finden; oder gar mit Fritzsche τοῖς ἡγέμοσιν in ταῖς ἡγέμοσιν (*in primariis familiarum in Judaea sedibus*) zu verwandeln. „Die Wiedergabe,“ schreibt Keil sehr richtig, „des hebräischen בְּאֱלֵי durch ἐν τοῖς ἡγέμοσιν wurde schon durch die Personifikation Bethlehems, noch mehr aber im Hinblick auf das folgende ὁ ἡγούμενος nahe gelegt und ändert den Sinn nicht, da ja die Geschlechter אֱלֵי, Tausendschaften, Unterabteilungen der Stämme, ihre Häupter hatten, die sie repräsentierten und führten.“ Die andere Differenz sieht schlimmer aus, als es ist. Hengstenberg sagt in seiner Christologie 1, 587 f.: „Der scheinbare Widerspruch, dass der Prophet Bethlehem klein, der Evangelist dasselbe keineswegs klein nennt, ist schon von älteren und neueren Auslegern so befriedigend gelöst worden (vgl. z. B. Euthymius Zigabenus: *ὅτι εἰ καὶ τὸ φαινόμενον εὐτελὲς εἶ, ἀλλὰ γε τὸ νοούμενον οὐκ ἐλαχίστη τις ὑπάρχεις ἐν ὅλαις ταῖς ἡγεμονίαις τῆς τοῦ Ἰουδᾶ φυλῆς*. Michaelis: *parvam vocat Micha respiciens statum externum, minime parvam Matthaeus respiciens nativitatem Messiae, qua mirum in modum condecoratum illud oppidum ac illustratum fuit*), dass wir dabei nicht zu verweilen brauchen.“ Bethlehem war eine kleine, unbedeutende Stadt unter den Gaustädten in dem Stamme Juda, ehe es durch die Weissagung, dass dort der Messias geboren werden solle, zu Ansehen gelangte: der Prophet, welcher dieses weissagt, erinnert mit vollstem Rechte die Stadt an den Zustand, in welchem sie sich bis zu dieser Stunde befunden hat, damit die Gnade, welche ihr widerfährt, desto mehr ihr ins Bewusstsein trete: der Evangelist, welcher die Stadt durch die Geburt des Messias schon verherrlicht sieht, bringt in die Weissagung hinein, was durch dieselbe erst bewirkt werden soll. Wir könnten kurz sagen: Micha sieht Bethlehem noch in seinem Naturstande, Matthäus aber in seinem Gnadenstande, wenn der eine von seiner Kleinheit redet und der Andere sie leugnet. Aus diesem Städtchen soll nun der Herrscher, מוֹשֵׁל Israels, nach der Septuaginta ὁ ἄρχων τοῦ Ἰσραήλ, nach Matthäus ὁ ἡγούμενος hervorgehen. Unter diesem ἐξέρχεσθαι, welches in der Septuaginta auch steht und dem hebräischen יָצָא ganz entspricht, ist auf jeden Fall das Entstammen durch Geburt, das Geborenwerden, wie Gen. 17, 6. 1 Makk. 1, 10 und Ebr. 7, 5, gemeint. Der Ausdruck ἡγούμενος, welcher von מוֹשֵׁל, ἄρχων sich nicht wesentlich unterscheidet, scheint mir in den Text des Matthäus aus 2 Sam. 5, 2 hineingetragen zu sein, denn offenbar kombiniert derselbe jenes Wort mit dieser Weissagung Michas. Der Schluss des angezogenen Verses aus Michas Weissagung handelt von dem ewigen Ausgang dessen, der jetzt zeitlich aus Bethlehem ausgeht: derselbe fällt hier aus, dafür aber tritt zu ἡγούμενος der Relativsatz, *ὅστις ποιμαίνει τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ*. In dem Fortgange seiner Prophetie malt Micha allerdings auch den Herrscher als einen Hirten, denn V. 3 heisst es: „Und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der

Majestät des Namens des Herrn, seines Gottes,“ aber wen er weidet, wird dort nicht gesagt, hier aber wird es sehr nachdrucksvoll herausgesetzt: τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ. Behalten wir diese letzten Worte scharf im Auge, so werden wir nicht mehr zweifeln können, dass wirklich 2 Sam. 5, 2 hier eingewirkt hat. Bengel verweist auf 1 Chron. 11, 2: *de Davide: σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ, καὶ σὺ ἔσῃ εἰς ἡγούμενον ἐπὶ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.* Allein der treffliche Mann hat vergessen, dass jener Chronikenstelle 2 Sam. 5, 2 zu Grunde liegt, wo wir ganz dieselben Worte lesen. Der ἡγούμενος, welcher im Gegensatze steht zu jenen ἡγέμοσιν und absichtlich nicht als ἡγεμὼν bezeichnet wird, weil er mit jenen nicht auf einer Linie steht, sondern sie alle unter seine Fahne sammeln soll. ποιμανεῖ τὸν λαόν μου. Es ist ganz den patriarchalischen Verhältnissen angemessen, den Herrn, den König, mit einem Hirten zu vergleichen: wir finden diese Anschauung deshalb nicht bloss in dem Alten Testamente, vgl. auch 2 Sam. 7, 7. Ps. 2, 9. 78, 71 u. 72, sondern auch bei Griechen, cf. Homer. Il. 4, 296. 5, 513. 9, 81 u. o. Eine Auslegung dieses Bildes besitzen wir aus dem Munde des Sokrates; er sagt mem. 3, 2, 1: *ὅτι, ὥσπερ τὸν ποιμένα δεῖ ἐπιμελεῖσθαι, ὅπως σῶαί τε ἔσονται αἱ οἶες καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσιν, οὕτως καὶ τὸν στρατηγὸν ἐπιμελεῖσθαι δεῖ, ὅπως σῶοί τε οἱ στρατιῶται ἔσονται καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσιν καὶ οὗ ἕνεκα στρατεύονται, τοῦτο ἔσται; στρατεύονται δέ, ἵνα κρατοῦντες τῶν πολεμίων εὐδαιμονέστεροι ὦσιν.* Dass die Stelle des Propheten nicht bloss vom Hohenrate, sondern von dem gesamten Volke auf den Messias bezogen wurde, geht aus Joh. 1, 42 unwiderleglich hervor. Chrysostomus, Theophylactus und Euthymius berichten, dass die Juden ihrer Zeit sie auf Sorobabel ganz allgemein gedeutet hätten, Theodoretus schiebt das nur etlichen unter ihnen zu: wahrscheinlich aber gehen sie zu weit und schliessen, dass sie auch die Messianität dieser Weissagung leugneten, daraus, dass sie andere Stellen, welche den Christen eben so klar auf den Messias zu zielen schienen, nicht in dieser Dignität anerkannten. Der Chaldäer, Pirke R. Elieser c. 3, Pesachim 54, 1. Nedarim 39, 2 bezeugen die messianische Auffassung der ältesten Zeit, Abenesra, Abarbanel, Kimchi traten später noch für sie ein.

Τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος. Dass Herodes die Weisen im Geheimen zu sich ruft und empfängt, will Meyer gar nicht gefallen: es sei inkonsequent, da das nur Verdacht erregen konnte, aber, so hilft er sich über diesen Punkt hinweg, geheim zu verfahren sei der Schlechtigkeit natürlich. Auch de Wette findet, dass der arglistige König recht unvorsichtig sei. Wir teilen diese Bedenken nicht, sondern sagen lieber mit Weiss, dass er mit gutem Grunde heimlich mit den Magiern verhandelt, weil, wenn er es frei, öffentlich gethan hätte, dieselben leicht über seine wahre Gemütsart, über seinen hinterlistigen Charakter aufgeklärt werden konnten. Jene Fremdlinge waren Leute ohne Falsch und Misstrauen: die Versicherung des Herodes, dass er das Kind auch anbeten wolle, galt ihnen als bare Münze, bürgte ihnen für seine reinen Absichten, für seinen Messiasglauben. Dass aber derselbe sich mit ihnen einliess, sich ihnen gewissermassen anvertraute, hatte auch wieder seinen

guten Grund. Dass etwas an der Sache sei, wagte er nicht in Abrede zu stellen, aber Juden wollte er das nicht merken lassen. Er stellte sich gegen Freund und Feind, als ob für ihn mit dem Bescheide, welchen er jenen Magiern hatte übermittelt, die Geschichte völlig abgethan sei. Er sprach nicht mehr von ihr gegen andere, desto mehr aber beschäftigte er sich in seinen Gedanken damit. Furcht hatte ihn ergriffen; wollte er gefürchtet sein, so musste er sie vor seiner Umgebung verborgen halten; wollte er von ihr erlöst sein, so musste er mehr wissen, als er wusste. Wie hätte er bestimmte Massregeln treffen können bei so geringer Kunde von dem neugeborenen Könige? Die Magier sind ihm die rechten Leute: sie haben das lebhafteste Interesse, das Kind zu finden, und zugleich ein volles Vertrauen zu ihm, der für sie den Bescheid des Synedrums erwirkt hat. Sie, die nichts Böses ahnen, sind die besten Werkzeuge für den zum Tod erschrockenen Mann. Er unterhält sich mit ihnen καὶ ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος. Luther übersetzt ἠκρίβωσεν mit „er erforschte genau“, Calvin ähnlich mit *exacte perquisivit*, die Ausleger schliessen sich mit einziger Ausnahme von Fritzsche, Meyer und Weiss ihnen an. Weiss tritt für ἀκριβοῦν = feststellen ein, aber dann passt, wie Keil schon erinnert, das παρ' αὐτῶν nicht mehr recht. Fritzsche und Meyer erklären ἀκριβοῦν *cum accusativo* heisse nur *diligenter discere*, mit der Vulgata zu reden, eine Sache genau kennen lernen, und verweisen auf Plato Charm. 156 A. Xenoph. mem. 4, 2, 10. Lucian. Jup. trag. 27. Piscat. 20. Herodian. 1, 11, 14. Eurip. Hecub. 1192. Allein ἀκριβοῦν bedeutet zuerst weiter nichts als etwas genau machen und kann, vgl. die Wörterbücher von Passow und Pape, eben so gut das sorgfältige Ausfragen, wie das dadurch erzielte genaue Wissen bezeichnen. Die gewöhnliche Fassung scheint mir leichter und gefälliger. Auf die Zeit τοῦ φαινομένου ἀστέρος bezogen sich alle Fragen des Herodes. Gewöhnlich betrachtet man mit Erasmus, Beza, Bengel, Kühnöl, Glöckler dieses Participium des Präsens als eines des Aoristes, als eines des Imperfekts nahmen es de Wette und Bleek: es ist aber eine wirkliche Präsensform, wie Grotius schon erkannt hat. *Recte autem transferas, quanto iam tempore stella appareret. Videtur enim electum participium praesentis temporis, ut non initium, sed continuïtas denotaretur.* Fritzsche, Meyer, Weiss stimmen mit Recht zu. Der König fragt nicht, wann der Stern ihnen erschienen wäre, sondern seit wann er er ihnen scheine: er geht nach den beiden ersten von der Voraussetzung, welche, wie wir sofort sehen werden, eine falsche ist, aus, dass der Stern des neugeborenen Königs der Juden noch in vollem Glanze an dem Himmel stehe und strahle. Weiss lässt ihn das nicht allein glauben, sondern auch von den Weisen erfahren, und verwickelt sich dadurch in grosse Schwierigkeiten. Der Text enthält keine Silbe darüber, dass die Weisen dies dem Frager gesagt haben: der König setzt ohne weiteres voraus, dass jener Stern, der ihnen im Aufgang erschienen sei, noch zu sehen sei, weil er sich nicht denken kann, wie sie, wenn er ihnen wieder aus den Augen geschwunden sei, ihre Reise fortgesetzt hätten.

Als er alles erforscht hat, was sie wissen, so entlässt er sie in Gnaden; καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλεὲμ εἶπεν· πορευθέντες ἐξετάσατε

ἀκριβῶς (der textus receptus stellt das Adverbium vor das Verbum, wir folgen aber lieber dem Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis) περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὶ δὲ εὔρητε, ἀπαγγεῖλατέ μοι, ὅπως καὶ ἔλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ. Sicher ist bei dem πέμψας nicht daran zu denken, was Alberti darin fand, dass der König die Weisen durch Geleitsmänner nach Bethlehem habe führen lassen; man bedenke doch, dass er sie heimlich zu sich gerufen hat und sie deshalb auch heimlich, ohne Aufsehen entlässt. Nach de Wette ist πέμψας gleichzeitig mit dem εἶπε, nach Meyer aber vorgängig; letzteres ist falsch, denn das Entsenden geschieht eben dadurch, dass ihnen eröffnet wird, sie hätten sich nach Bethlehem zu begeben. Zu denken giebt es, dass der Gott, welcher durch den Stern diese Leute aus dem Morgenlande berufen hat, durch Herodes Mund, und da dieser nur spricht, was das Synedrium ihm eröffnet hat, und dieses auch nicht aus eigenem Verstande, sondern aus der Weissagung der Schrift den gewünschten Bescheid gegeben hat, in letzter und höchster Instanz durch die h. Schrift sie zurechtweist, wie sie zu dem Heilande der Welt gelangen können. Der Gott des Heiles erweckt wohl durch Naturereignisse vielfach in den Menschenherzen die Sehnsucht nach dem Heilande, aber er will nicht durch natürliche Mittel, sondern durch das Gnadenmittel seines Wortes uns zu demselben führen. Und wenn dieses Gnadenmittel auch in den Händen solcher Menschen sich befindet, welche selbst für sich keinen Gebrauch davon machen, so verliert dasselbe doch durchaus nichts von seiner heilskräftigen Natur, was vielfach Pietisten in übertriebener Angst befürchteten. *Magis, ad Christum tendentibus, scribarum, non euntium, a maioribus accepta scientia inservit.* So sagt der nüchterne Bengel, ja wir dürfen noch weiter gehen, nicht bloss diese verknöcherten Orthodoxen des Hohenrates, sondern selbst Herodes, dieser Mann voll Mordgedanken und Christushass, ist den einfältigen, schlichten Weisen ein Führer zum Heile. Sein fleissiges, eifriges Forschen nach der Zeit, seit wann der Stern scheine, und seine Bitte, genau, unermüdlich nach dem Kindlein in Bethlehem zu forschen, weiss dieser Hinterlistige meisterhaft zu motivieren. Er nimmt das lebhafteste Interesse an demselben, er will, wie er von ihnen nur Nachricht hat, sofort sich auf den Weg machen, um zu thun, weshalb sie gekommen sind, um den neugeborenen König der Juden anzubeten. Der Bescheid, welchen sie betreffs des Geburtsortes empfangen, musste die Weisen auf das Höchste überraschen. In ein kleines Landstädtchen, dessen Namen sie bis dahin noch nie gehört hatten, wurden sie gewiesen: ein Königskind hatten sie gesucht, und nun erfahren sie von dem Könige selbst, dass das Kind, nach dem sie ausgezogen sind, nur das Kind armer Leute sein kann. Einen mächtigen Stoss erhalten alle ihre Erwartungen und Hoffnungen: einen so mächtigen, dass wir uns nicht verwundern würden, wenn sie, statt nach Bethlehem zu reisen, verdrossen, enttäuscht, so schnell als sie gekommen sind, nach Hause eilten, um sich dem Spott der Leute zu entziehen. Sollte in ihnen jetzt nicht die Ahnung aufgedämmert sein, dass es mit diesem neugeborenen Könige der Juden seine besondere Bewandtnis habe, dass dieses Kind nicht zu einem grossen weltlichen Fürsten, sondern zu einem Könige im Reiche der Geister, zu

einem neuen Religionsstifter bestimmt sei? In dem Morgenlande wartete man nach einer nicht ganz unglaublichen, bis auf Zoroaster zurückgehenden Weissagung auf einen solchen. Gregorius Abulfaragius berichtet, allerdings jene alte Sage wunderbar mit christlichen Elementen ausputzend: *porro hoc tempore (Cambysis nempe, filii Cyri) fuit Zoradascht praeceptor sectae magorum, oriundus regione Aderbidscham, vel (ut dicitur) regione Assyriae. Hic Persas docuit de manifestatione domini Christi, iubens eos illi dona offerre, indicavitque futurum, ut ultimis temporibus conciperet virgo foetum absque contactu viri, cumque nasceretur, apparituram stellam, quae interdum luceret et in cuius medio conspiceretur figura puellae virginis. Vos autem, o filii mei, ante omnes gentes ortum eius percepturi estis: cum ergo videritis stellam, abeuntes, quo vos illa dirigit, natum istum adorare, offerentes ipsi munera vestra: est siquidem ille verbum, quod coelum condidit.* Thilo, Codex apocr. N. T. 1, p. 139 f. Die Weisen verwinden diesen Anstoss: nichts kann sie in ihrem Zuge nach dem neugeborenen Könige der Juden aufhalten. *Οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν.* Ich glaube nicht, dass Glöckler und Bleek hier im Rechte sind, wenn sie *ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως* übertragen: „dem Könige gehorchend, dem Könige gehorsam.“ Soll das heissen, dass sie dem Könige die bestimmtesten Versprechungen gaben, das zu thun, was er von ihnen gefordert hatte? Oder nur, dass sie seiner Weisung, nach Bethlehem sich zu begeben, wenn sie das Kind anbeten wollten, folgten? Das Erstere ist nicht indicirt und das andere will nicht recht passen: denn nicht aus Gehorsam gegen den König, sondern ex motu proprio ziehen sie dorthin. Wir bleiben daher bei der gewöhnlichen Auffassung, nach welcher Matthäus nur sagen will, dass sie von der Mitteilung des Herodes Gebrauch machten. Mit schwerem Herzen verlassen sie Jerusalem. Luther, dem Calvin im Wesentlichen zustimmt, sagt: „Siehe, ihre Anstösse und Hindernisse. Zum Ersten schlagen sie fehl, kommen gen Jerusalem in die Hauptstadt und finden ihn nicht, der Stern ist auch verschwunden. Dazu erschrecken die in Jerusalem davor, sein eigen Volk hört es nicht gern, man weist sie aus der königlichen Stadt in einen armen Flecken. Auch stellen sie sich selber so kalt und fremd dazu, dass niemand mit ihnen zieht, sie glauben selbst nicht, dass ihnen ein König geboren sei; wie denn die Vernunft und Natur allzeit thut, dass sie nicht weiter folgt, als sie fühlt. Meinen wir nicht, dass sie gedacht hätten: O wehe, wir sind umsonst so weit gereist! Sollten nicht die Leute singen und springen, Licht und Lampen anzünden und alle Gassen mit Maien und Rosen bestecken? O des armen Königs, den wir suchen, o wir Narren, die wir uns also haben äffen und narren lassen! Ohne Zweifel sind sie auch noch eines Theils Fleisch und Blut und haben einen guten, starken Kampf in ihrem Glauben erlitten, wie daraus zu merken ist, dass sie so herzlich froh wurden, da sie den Stern sahen.“ Sicher aber bereitet ihnen die *turpis Judaeorum ignavia, quod nemo se alienigenis comitem adiungit, ut promissum genti suae regem inspiciat*, nicht den schwersten Anstoss auf ihrem Wege, wie Calvin meint: sie denken wohl gar nicht daran, denn sie haben, wie Luther ganz richtig erkennt, sich noch genug mit ihrem eigenen Fleisch und Blut zu beschäftigen. In ihren Gedanken wogt es wirr durch einander:

die Gedanken, welche sie von Hause mitgenommen und auf dem langen Wege genährt haben, sind durch die Eröffnungen, welche ihnen in Jerusalem geworden sind, vollständig erschüttert worden. Neue Gedanken sind durch das Wort des Propheten sowie durch die ganze Lage der Sache in ihnen angeregt worden. Zwei Gedankenwelten kämpfen in ihnen mit einander, zwei Vorstellungskreise sind an einander geraten. Wie wird der Entscheid ausfallen? Wird das Alte dem Neuen weichen? Werden die Ausgeburten des Fleisches und Blutes dem Lichte Raum geben, das aus der Offenbarung Gottes ihnen aufgegangen ist? Diese Weisen fürchten sich nicht vor einem Entscheide, der ihnen auch ihre bisherigen Ideale kostet: sie verlangen nach Wahrheit um jeden Preis.

Wie freundlich ist Gott, der durch den Stern schon einmal zu ihnen geredet hat! Er kommt ihnen zu Hilfe. Licht und Finsternis kämpft in ihren Herzen mit einander, Nacht ist um sie her, denn nach bekannter morgenländischer Sitte haben sie die Nacht zu dieser ungefährlichen Reise nach dem nur zwei Stunden (Justinus giebt apol. 1, 34 die Entfernung auf 35 Stadien an) entfernten Bethlehem gewählt, aber Gott schafft ihnen Licht und verhilft ihnen zur Gewissheit, zur Klarheit. Er spricht abermals zu ihnen durch den wohlbekannten Stern. *Kai idou*, so berichtet der Evangelist selbst bewegt und die Ueberraschung der Nachtpilger malend, *ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς, ἕως ἔλθων ἐστάθῃ* (so ist sicher auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis statt des recipierten *ἔστη*, welches nur geringe Autoritäten für sich hat, zu lesen) *ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον*. Der Stern also *ἐν τῇ ἀνατολῇ*, das will auch hier nicht sagen, welchen sie in dem Morgenlande gesehen hatten (sollte die Identität des Sterns, welchen sie jetzt sehen, mit dem, den sie vordem gesehen hatten, konstatiert werden, so reichte ein einfaches *εἶδον* vollkommen aus), sondern den sie im Aufgange begriffen daheim beobachtet hatten, stand jetzt hoch über und vor ihnen an dem Himmel und *προῆγεν αὐτοὺς*. Heumann, Less, Thiess, Thalemann, Süskind, Paulus, Rosenmüller, Kühnöl u. a. fassen diesen Aorist als ein Plusquamperfekt und meinen, der Stern sei von den Magiern erst erblickt worden, als sie in Bethlehem glücklich angelangt seien, und weil sie ihn dort wieder sähen, heisse es hier, er sei ihnen vorausgegangen, d. i. vorausgeeilt. Allein wie die Worte lauten, haben wir uns nicht zu denken, dass der Stern sie auf einmal, über Bethlehem stehend, grüssend angeblitzt habe, sondern vielmehr so, dass er, welcher seit langer Zeit nicht mehr zu sehen gewesen war, vor ihnen strahlend dorthin ging, um ihnen gleichsam als Wegweiser und Wegleuchte zu dienen. So die Väter und Reformatoren, neuerdings wieder Fritzsche, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer, Keil. Hiergegen legt aber Weiss sehr energisch Protest ein. Er behauptet, der Stern habe seit seinem Aufgange ununterbrochen geschienen und sei ganz und gar nicht von Jerusalem nach Bethlehem vor ihnen vorausgegangen, sondern habe in der Himmelsrichtung, nach welcher sie ihr Weg führte, und als sie nach Bethlehem kamen, über diesem Orte gestanden. Den Weg nach Bethlehem hätten sie ohne göttliche Wunderhilfe finden können, und es werde ja nicht erzählt, dass sie in irgendwelcher Verlegenheit hinsichtlich des

einzuschlagenden Weges gewesen wären. Wir sagen dagegen nur: Der Text ist uns zu gewaltig, das *προάγειν* drückt ja offenbar eine Bewegung und mit nichten einen Stillstand des Sternes aus. Man hat bei den Alten nicht vergebens nach solchen Geschichten geforscht, da ein Licht von dem Himmel armen Reisenden den Weg weist, und auch glücklich solche gefunden. So erzählt Aeneas von seinem Auszuge aus Troja (cf. Vergilius, Aen. 2, 692 ff.):

*subitoque fragore
Intonuit laevum et de coelo lapsa per umbras
Stella facem ducens multa cum luce cucurrit.
Illam, summa super labentem culmina tecti,
Cernimus Idaea claram se condere silva
Signantemque vias; tum longo limite sulcus
Dat lucem et late circum loca sulfure fumant.*

Servius bringt zu Vergils Aen. 1, 386 aus Varro bei: *ex quo de Troia egressus est Aeneas Veneris eum per diem quotidie stellam vidisse, donec ad agrum Laurentium veniret, in quo eam non vidit ulterius, quare terras cognovit esse fatales.* Diodorus Siculus 10, 66 berichtet, dass eine *λάμπας καιομένη κατὰ τὸν οὐρανόν* dem Timoleon auf seiner Meerfahrt nach Italien vorausgeleuchtet habe, was Plutarchus im Timoleon c. 8 bestätigt. Wir legen auf solcherlei Märlein kein Gewicht, erkennen hier aber eine historische Thatsache an, welche allerdings nicht gut durch eine Konstellation, was noch Ideler versuchte, wohl aber durch einen Kometen erklärt werden kann, denn diese schlagen häufig den Weg ein, den die Weisen jetzt zogen, d. h. von Norden nach Süden, und da der Schweif derselben bald länger, bald kürzer erscheint, machte das *προῆγεν* nicht mehr unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Stern, welcher als ein rechter Leitstern in der Richtung nach Bethlehem sich bewegte, *ἑστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον*. Meyer betont das *ἑστάθη* sehr scharf und übersetzt: „er nahm Stellung,“ allein das Verbum fordert das nicht, es wird nur ausgesagt, dass er stand, dass er sich vor der Hand nicht weiter bewegte. Liesse sich nicht annehmen, dass der Stern jetzt dem Auge verschwunden, durch irgend eine Wolke verdunkelt worden sei, nachdem er die Wanderer an den Ort ihrer Bestimmung geleitet hatte? Kommt das *ἑστάθη* nur dann zu seinem vollen Rechte, wenn derselbe leuchtend oben drüber stehen bleibt? Schwerlich, denn dann müsste des Evangelisten Meinung sein, dass er zum wenigsten so lange *ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον* gestanden habe, als das *παιδίον* dort verweilte. Paulus, Glöckler, Weiss u. a. meinen, dass über Bethlehem und nicht über dem Hause, in dem Maria mit dem Christkinde wohnte, was die Väter und Reformatoren, Kühnöl, Meyer, Bleek, Keil behaupten, der Stern stand. Dem Contexte entspricht auf jeden Fall die letztere Auffassung besser, die andere ist nur eine Tochter der Not; man konnte sich wohl denken, dass ein Stern über einem ganzen Orte, nicht aber, wie er über einem einzelnen dazugehörigen Gebäude zum Stehen kam. Die Weisen führte dieser Stern, für sie stand er auch über dem Orte, wo das Kindlein war; ich nehme an, dass sie, von dem Zuge ihres Herzens geleitet, sofort die rechte

Thür fanden, und mag von einem Herumfragen nach dem neugeborenen Könige der Juden, was Grotius, Glöckler, Weiss voraussetzen, bei ihnen ebenso wenig wie vordem bei den Hirten etwas wissen. So will es auch Luther: „Gott hat sie getröstet und gestärkt durch den Stern, dass er vor ihnen hergehet und sich gar viel freundlicher gestellt zu ihnen, denn das erste Mal. Jetzt sehen sie ihn von nahe und er ist ihr Geleitsmann, sind alles Dinges gewiss und bedürfen keines Fragens: am ersten Male war er ihnen ferne und sie waren noch ungewiss, wie sie den König finden würden.“ Der Stern verscheucht mit seinem Glanze alle schweren Gedanken aus den Herzen der Weisen, er schafft ihnen Licht in der Finsternis, denn er bezeugt ihnen durch sein Auftauchen an dem Himmel, an dem sie ihn lange Zeit vergebens gesucht haben, dass sie auf dem rechten Wege sind, dass sie den finden sollen über ein Kleines, den sie anbeten wollen, wenn sie ihn auch nicht mehr so finden, wie sie es sich gedacht hatten. Dass dieses Kindlein, wenn es auch in der kleinen Landstadt in ganz dürftigen Verhältnissen geboren ist, dennoch das rechte, von dem Stern ihnen vorbedeutete Kind ist, dess sind sie gewiss. Sie werfen alle eigenen Gedanken hinter sich und halten sich desto fester und glaubensfreudiger an den Stern, der ihnen wieder leuchtet. *Ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα.* Euthymius, seinem Meister Chrysostomus folgend, legt daher ganz richtig aus: *ὡς εὐρόντες τὸν ἀνευδέστατον ὁδηγόν· ἐπληροφορήθησαν γὰρ λοιπόν, ὅτι τὸ ζητούμενον εὕρῃσουσι.* Auch darin trifft er es, dass er die Freude nicht in erster Linie als Freude fasst über das Stillstehen des Sternes, über sein Funkeln und Strahlen hoch oben am Himmel über der Aufenthaltsstätte des Kindes, was ausser jenen, die den Stern erst wieder über Bethlehem aufgehen lassen, noch Olshausen und Bleek wollen. Die Freude stellte sich ein, wie sie den Stern sahen, also von dem ersten Erblicken desselben schon an und nicht erst dann, als sein Stillstehen ihnen erklärte, dass sie an dem ersehnten Ziele angelangt seien.

Καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον (so lesen alle guten Handschriften, so dass das recipierte *εὗρον* haltlos ist) *τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας, τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.* Wenn de Wette noch glaubt, dass Matthäus den Apocryphen, nach welchen Jesus in einer Höhle, und dem Lukas, nach dem er in einer Herberge oder dem Hause eines Gastfreundes zur Welt kommt, widerspreche, so irrt er sich gerade, wie Meyer, der dem Joseph ein eigenes Haus in Bethlehem andichtet. Wie leicht kann es geschehen sein, dass für das Kind sich bald eine bessere Stätte als die Höhle fand, auch zeigt der Artikel mit nichten an, dass dieses Haus keine Herberge, kein fremdes Haus, sondern das Eigentum Josephs war, von welchem in dieser Geschichte noch gar nicht die Rede gewesen ist; derselbe Artikel bezeichnet das Haus nur als dasjenige, dahin der Stern sie geführt hatte. Eingetreten in dieses Haus sahen sie *τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας, τῆς μητρὸς αὐτοῦ.* Lukas erzählte von den Hirten, dass sie Joseph, Maria und das Kindlein in der Krippe sahen, er kommt von dem, was sie zuerst erblickten, zu dem schliesslich, worauf nun ihre Augen ruhen blieben.

Matthäus lässt Joseph ganz ausser Betracht und stellt gleich das Kind als das einzige, ausschliessliche Objekt hin. Nur für dieses Kind hatten die Weisen Augen und Sinne: die Maria sahen sie nur an, weil sie die Mutter dieses Kindleins war. Die Umstände desselben hatten sich, seitdem die Hirten es aufgesucht hatten, nicht wesentlich geändert: es lag da noch in derselben Armut und Niedrigkeit. *Novum scandalum*, bemerkt Calvin, *obscure potuit magis tam deforme spectaculum, quum adeo nihil regium exstaret in Christo, ut quovis plebeio infante vilior esset ac contemptior*. Aber sie stossen sich nicht mehr an diesem alle Gedanken an menschliche Grösse und irdische Herrlichkeit niederschmetternden Anblicke, sie haben in Jerusalem und auf dem Wege hierher viel gelernt: das Wort des Propheten liess dieses Kind schon in einem ganz wunderbaren Lichte erscheinen und der Stern, welcher ihnen freundlich wieder erschienen ist, bezeugt ihnen sichtbar, dass dieses Kindlein in Gottes Augen gross und wert geachtet ist, dass es der König ist, den sie anzubeten haben. Sie thun das und der Evangelist verweilt offenbar mit Wohlgefallen dabei, denn umständlich schreibt er: *πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ*. Sie fielen also nieder vor dem Christkindlein und beteten es an, wie Morgenländer vornehme Menschen und ihre Götter verehrten. Bengel macht mit Recht darauf aufmerksam, dass sie nur das Kind anbeten. *Maria magis non erat obiectum adorationis*. Wir schliessen hieraus, dass sie in dem Kinde nicht bloss einen zukünftigen grossen Menschen, einen gewaltigen König der Juden verehren, sondern auch ein Gefühl davon haben, dass in diesem Kindlein ein göttliches Geheimnis sich erfüllt hat; verehrten sie das Kind als blossen Menschen, so ist es unbegreiflich, warum sie nicht auch vor der Gebenedeieten unter den Weibern ihre Kniee beugen. Der Stern hat ihnen die Ehre dieses Kindleins erzählt, die Himmel dienen seinem heiligen Namen! Sie liegen im Staube vor ihm und beten es an. *Suaviter*, schreibt Bengel, *exprimitur incrementum et progressus a gaudio visae stellae ad gaudium visi ipsius regis*. Er berührt jedoch das Schönste nicht. Als die Magier den Stern sahen, freuten sie sich sehr, als sie das Kind sahen, beteten sie tief im Staube an — die Freude ihres Herzens auch nur mit einem Worte zu bezeichnen, unterfängt sich der Evangelist nicht. Er weiss, dass es eine Freude an und in dem Herrn giebt, welche in kein Wort sich fassen lässt, und der Art war die Freude dieser ersten Heiden, die zu Christus gelangten. Symeon und Hanna können von ihrer Freude reden, sie sind durch die Offenbarung auf den Anblick, welcher ihnen zu Teil ward, etwas vorbereitet. Diese Weisen haben solche Enthüllungen nicht bei Zeiten empfangen und liegen daher sprachlos vor dem geoffenbarten Geheimnisse Gottes. Sie erheben sich von ihren Knien und thun, was man im ganzen Morgenlande jedem Grossen, jedem Könige gegenüber that, vor den zu kommen man die Ehre hatte. Nicht mit leerer Hand erschien man, sondern man brachte das Beste von den Früchten des Landes, die kostbarsten Geschenke, welche man nur erschwingen konnte. Das Alte Testament kennt diese Sitte, welche sich vielfach dort noch bis auf den heutigen Tag erhalten hat, vgl. Gen. 43, 11 u. 25. 1 Sam. 10, 27. 16, 20. 1 Reg. 10, 2. Jes. 60, 5. *Kai ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς*

αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα. Die *θησαυροί*, welche sie öffneten, waren nicht die Schätze selber, sondern die Behälter, in welche sie jene verwahrt hatten, worüber jetzt alle Ausleger einig sind. Drei Geschenke werden angegeben: man schloss aus diesen drei Gaben auf drei Geber und spricht jetzt noch ganz allgemein von den drei Weisen aus dem Morgenlande. Leo der Grosse hat, soweit ich der Sache nachgegangen bin, zuerst jenen kühnen Schluss gezogen; der *autor operis imperfecti* spricht aber von 12, Epiphanius gar von 15 Magiern. Da die Gaben, welche sie darbringen, in bester Qualität in Arabien zu Hause sind, so mussten diese Weisen, wie oben vermerkt wurde, Araber sein, und da in Psalm 72, 10 es heisst: Die Könige aus Reicharabien und Saba werden Gaben zuführen, so glaubte man den besten Grund zu haben, diese drei Weisen in drei Könige zu verwandeln. Tertullianus schreibt bereits *adv. Marc.* 3, 13: *de illo autem tunc auri munere etiam David: et dabitur illi ex auro Arabiae, et rursus: reges Arabum et Sabae munera offerent. Nam et magos reges habuit fere oriens.* Die Geschenke nennt Matthäus: *χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν. Λιβανός*, wie das hebräische *לְבוֹנָה*

aus dem Arabischen erst übertragen, ist ein in der ganzen alten Welt sehr beliebtes, wohlriechendes Harz, welches man von einem bestimmten Baume zweimal im Jahre gewann, cf. Plinius h. n. 12, 32. Dasselbe wurde als Räucherwerk, vgl. nur Hoheslied 3, 6, und bei dem Opfern sehr gern verwandt, cf. Nehem. 13, 5. Sir. 24, 21, vornehmlich als Beigabe zum Speisopfer, Lev. 2, 1 u. 16. 6, 15. 24, 7. Num. 5, 15. Jes. 43, 23. Jer. 41, 5, und zum Opfer auf dem Rauchopferaltare, cf. Exod. 30, 34. Die Hebräer erhielten diesen köstlichen Wohlgeruch aus Arabien, zumeist aus Saba Jes. 60, 6. Jer. 6, 20. Die Griechen und Römer, welche ebenfalls den Weihrauch für den Hausgebrauch und für den Gottesdienst hochschätzten, cf. Herodot 1, 183. Ovidius Trist. 5, 5, 11. Met. 6, 164. 13, 636. Vergilius Aen. 1, 416, hielten auch Arabien für die Heimat desselben, cf. Diodorus Sic. 2, 49. Strabo 16, 4 p. 778 u. 782. Plinius h. n. 6, 26 u. 32. Vergilius Aen. 1, 416. Arrianus, exp. Alex. 7, 20, 2. Herodotus 3, 97 u. 107. *Σμύρνα*, dem hebräischen *מוֹר* ganz gleich, ist auch ein vegetabilisches Arom, das von einem Baume oder Strauche entweder von selbst ausschwitzt, cf. Exod. 30, 23, oder durch Einschnitte demselben auch zweimal im Jahre entnommen wird, cf. Diodorus Siculus 5, 41. Plinius h. n. 12, 33. Der Myrrhenbaum gedeiht vornehmlich in Arabien, vgl. ausser den zuletzt angezogenen Stellen noch Herodot. 3, 107. Strabo 16, 4 p. 769 u. 782. Arrianus exp. Al. 6, 22, 4. 7, 20, 2. Man räucherte damit (Hoheslied 3, 6), streute es auf Kleider (Ps. 45, 9) und Betten (Sprüchw. 7, 17), verwandte es zu Salben für Lebendige wie für die Priester (Exod. 30, 23 ff. und sonst Esth. 2, 12. Hohesl. 5, 5) und für Tote (Joh. 19, 39). Auch Griechen und Römer bedienten sich dieses Aroms, welches in hartem Zustande zum Räuchern entzündet wurde, cf. Euripides Troad. 1064. Plinius h. n. 21, 18, und in flüssigem Zustande als edelstes Ingredienz zu Salben benutzt wurde, cf. Plin. 13, 2. Die Alten fanden in diesen drei Gaben einen geheimen Sinn. Prudentius singt in seinem schönen Hymnus auf das Epiphanienfest:

*Agnosce clara insignia
Virtutis ac regni tui,
Puer, o, cui trinam pater
Praedestinavit indolem.
Regem deumque adnunciant
Thesaurus et flagrans odor
Thuris Sabaei, ac myrrheus
Pulvis sepulchrum praedocet.*

Juvenius, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Leo, Gregorius, die Abendländer, Irenaeus 3, 9, 2, Origenes, Gregorius von Nazianz, Theophylactus, Euthymius, die Morgenländer stimmen dem bei.

Die Weisen haben ihre Huldigungen dem neugeborenen Könige der Juden dargebracht, sie denken an die Heimreise und haben den Auftrag des Königs nicht vergessen. Sie sind nicht, was Kühnöl annimmt, inzwischen misstrauisch gegen den Herodes geworden: wer sollte sie aufgeklärt haben über seine wahren Gesinnungen? Joseph und Maria hatten kein Arg, wir ersehen dies deutlich daraus, dass sie nach dem Abzuge der Weisen nicht im entferntesten daran denken, sich aus der gefährlichen Nähe desselben zu entfernen. Und mit andern werden sie sich nicht viel benommen haben: der König hatte sie heimlich zu sich beschieden und ihnen geheime Aufträge anvertraut, mir scheint es unwahrscheinlich, dass sie andern davon Eröffnungen machen und dass diese ihnen ein Wenig die Augen öffnen. Weit besser ist schon Fritzsches Vermutung, dass sie, wie Sterndeuter das in der Art haben, bei allen ihren Vorhaben die Sterne erst um Rat fragen und dass sie jetzt von dem Gotte, der die Sterne bei ihren Namen ruft, durch einen Traum angewiesen werden, was sie zu thun und zu lassen haben. Allein nichts im Texte nötigt dazu, eine Anfrage der Magier an die Gottheit mit der Vulgata, Wetstein, Kypke, Krebs, Lösner, Meyer u. a. vorauszusetzen. Der Evangelist sagt: καὶ χορηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδην, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. Wir sagen also nicht mit Bengel: sic optarant vel rogarant, sondern glauben, dass χορηματίζεσθαι wieder wie Luk. 2, 26 zu verstehen ist. Ohne ihr Zuthun wurde ihnen κατ' ὄναρ, wie Gott auch dem Joseph Matth. 1, 20 seinen Willen kundgegeben hatte, wie es den Anschein hat, in der letzten Nacht, welche sie in Bethlehem zubrachten, eröffnet, dass sie nicht zu Herodes zurücklenken sollten. Ἀνακάμπτειν, *rursus reflectere*, ist hier trefflich an seinem Orte, es bedeutet nicht zuerst nach Hause zurückkehren, sondern von dem Wege, den man schon angetreten hat, wieder eine Strecke zurückmachen, und so lag es in der That hier. Denn die Weisen, welche aus dem Morgenlande waren, befanden sich eigentlich schon, seitdem sie Jerusalem verlassen hatten, auf dem Rückweg, da Bethlehem der Reiseroute, welche sie am schnellsten heimführte, näher lag als Jerusalem. Diese göttliche Weisung hatte aber nicht den Zweck, das Kind vor der sofortigen Nachstellung des Herodes sicher zu stellen, was Meyer meint, denn dies musste auf anderem Wege beschafft werden; da Gott den Weisen über Herodes Bosheit keine Aufschlüsse gegeben hatte, erfuhren

ja die Eltern Jesu gar nicht, dass die allergrösste Gefahr drohe. Um der Magier willen geschah allein jene Weisung: sie sollten, wie Weiss sehr wahr bemerkt, nicht unverschuldetermassen in die gottlosen Pläne des Herodes verwickelt werden. Die Weisung selbst war so gehalten, dass derselbe vor den Augen der Fremden nicht entlarvt wurde: es sollte ihnen wohl freundlich die Beschämung erspart werden, sich als die durch des Tyrannen Freundlichkeit bethörte und betrogene Unschuld zu erkennen.

Kühnöl, welcher gefunden hatte, dass die vertrauensseligen Magier schliesslich doch Verdacht gegen Herodes geschöpft hätten, weiss natürlich auch, dass Joseph und Maria ängstlich nach Jerusalem blickten, als müsste von dort ein schweres Unwetter herüberziehen. Der Evangelist giebt keine Andeutung, auch nicht die leiseste, er schreibt ganz einfach: ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ (so lese ich mit dem Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, Dublinensis statt κατ' ὄναρ φαίνεται, was die recepta ist) τῷ Ἰωσήφ λέγων· ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον καὶ ἴσθι ἐκεῖ, ἕως ἂν εἶπω σοι· μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό. Wenn es ein notwendiges Erfordernis wäre, dass jeder Traum, den wir haben, einen Anknüpfungspunkt in unserer Gemütsstimmung und Seelenverfassung habe, so könnte man sagen, dass den Joseph die Frage beschäftigte, warum Gott den Fremdlingen verwehrt habe, zu Herodes umzulenken. Der Traum, welchen er Matth. 1, 20 hatte, fand ihn disponiert: die Frage, was er mit seiner Braut machen sollte, beschäftigte ihn damals Tag und Nacht; hier liegt alles anders. Hätte er sich gesorgt, so stand ihm ja absolut nichts im Wege, Bethlehem zu verlassen. Wie oft kommen aber Träume ganz unvermittelt über uns: wie oft versetzen sie uns in eine neue Welt, in ganz neue Verhältnisse? Wir drücken diesen Unterschied, den ich kurzweg einen psychologischen nennen möchte, in unserer Muttersprache vortrefflich aus: sagen wir nicht beides, ich träume und es träumt mir? Bei dem Ersteren nehme ich für mich irgend welchen Anteil bei dem Träumen in Anspruch, bei dem Letzteren verzichte ich auf jeden Anteil. Als die Weisen aus Morgenland fortgezogen waren in ihr Land, — wir erhalten keinen Wink, wie viel Zeit seitdem verflossen war, — ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσήφ. Ganz unerwartet, ganz unerbeten, plötzlich, was in dem ἰδοὺ offenbar liegt, erscheint ein Engel des Herrn dem Joseph wieder in einem Traumgesichte. Ob er derselbe ist, können wir nicht sagen; er hat eine Botschaft, welche Eile hat, auszurichten. Bei dem ersten Traume handelte es sich um die Mutter, jetzt handelt es sich um das Kind in erster Linie; damals ward ihm ein παραλαμβάνειν (Matth. 1, 20) zur Pflicht gemacht, aber ein παραλαμβάνειν hinein in das Haus, jetzt wird allerdings auch wieder ein παραλαμβάνειν von ihm gefordert, aber eins hinaus in die Fremde. Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, heisst es jetzt. Ewald übersetzt gleich: „erwachend nimm,“ der Sinn ist gewiss richtig getroffen, denn der Engel erscheint in einem so lebhaften, so tief aufregenden Traume, dass Joseph aus dem Schlafe sofort herausfährt und nicht wieder einschlafen kann, aber der griechische Ausdruck sagt nichts weiter als: stehe auf und παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα

αὐτοῦ. Fritzsche wollte παραλαμβάνειν hier nicht in dem gewöhnlichen Sinne von *assumere aliquem*, *adiungere sibi aliquem* dulden, sondern forderte: *tutalam fidelemque recipere curam alicuius*. Bleek weist diese Forderung mit Verweisung auf Matth. 26, 37 und Joh. 19, 17 zurück, er hätte noch auf Matth. 4, 5, 8 und andere Stellen verweisen können. Der Engel sorgt vor allen Dingen für das Kind, es wird als die Hauptperson zuerst genannt. Der autor stellt darüber schon seine Betrachtungen an: er findet diesen Vorzug darin begründet, *quia non propter illam matrem iste filius natus est, sed propter illum filium praeparata est illa mater*. Schön sagt Luther: „Spricht nicht: Nimm dein Kind, dess du Vater bist, sondern sagt schlecht: Nimm das Kind und seine Mutter; giebt das Kind der Mutter allein. Darnach setzet er das Kind vor und die Mutter hernach. Nun sollte man Vater und Mutter vorsetzen nach Laut des vierten Gebots, weil aber der Engel das Kind vorsetzet und die Mutter hernach, will er anzeigen, dass das Kind der Mutter Gott sei, und heisst doch Maria seine Mutter. Daraus folgt, dass dies Kind wahrhaftiger Gott und doch zugleich rechter, natürlicher Mensch sei.“ Mit dem Kind und der Mutter soll Joseph aus Bethlehem entweichen: *φεῦγε εἰς Αἴγυπτον*. Was ist das für ein Befehl! Der verheissene Sohn Davids soll aus der Davidsstadt flüchten; der König der Juden, welchen die wunderbaren Fremdlinge vor kurzem erst angebetet haben, soll in das Ausland in Sicherheit gebracht werden. Alles Andere hätte Joseph sich eher träumen lassen, als dies: Fliehe nach Aegypten! Während Luther mehr auf den Jammer und die Not, welche mit einer Flucht verbunden sind, das Auge richtet, denkt Calvin besser an den Stoss, welchen dieses Gebot dem Glauben des Joseph versetzen musste. *Nec vero dubium est, quin periculosus tentationibus agitata fuerit mens Joseph, quum nihil spei nisi in fuga ostenderetur: nulla enim in fuga erat divini praesidii species. Deinde minime consentaneum erat, non posse nisi hominis mortalis opera servari, qui futurus erat omnium servator. Verum hanc moderationem tenuit Deus in filio suo servando, ut coelestis suae potentiae signa aliqua daret, nec tamen ipsam ita redderet conspicuam, quin lateret sub specie infirmitatis: nondum enim Christi palam glorificandi maturum erat tempus*. Gewiss ist dieser letzte Gedanke vollkommen richtig: der Sohn Gottes hat sich entäussert und ist ein Menschenkind geworden, damit ist er aber auch den Wechselfällen unterworfen, welche die andern Menschenkinder reichlich erfahren. Luther erklärt das auch. „Warum aber hat er das gethan, dass er sich in solch Elend begeben und so mancherlei Unglück unterworfen hat? Warum braucht er nicht lieber seine göttliche Gewalt oder der Engel Schutz und Hülfe, die den Herodes hätten bald können wegnehmen? Antwort: Die h. Schrift will uns damit diesen Herrn abmalen als einen wahren, natürlichen Menschen, der in allen Dingen, ausgenommen Sünde, uns hat wollen gleich sein, wie Paulus sagt Phil. 2, 7. Darum ist das Buch von der Kindheit Jesu, wie er in seiner Kindheit für und für solle Wunderzeichen gethan haben, eitel Narrenwerk. Denn er hat sich gebärdet wie ein ander Kind, hat lassen mit sich umgehen wie mit andern Kindern, wird durch die lieben Engel geschützt wie andere Kinder.“ So niederschlagend und demütigend

dieses Gebot auf den ersten Anblick ist, so tröstend und erhebend ist es aber, wenn man etwas länger darüber nachsinnt. Ein Engel greift schützend ein: Joseph, welchem viel anvertraut ist, erkennt, dass er nicht der einzige Hüter dieses Christkinds ist, der Vater in dem Himmel hat seinen Engeln über ihm befohlen und sendet sie, dass sie ihn bedeuten, wo er nichts Böses ahnt. Nach Aegypten weist der Engel: er verkündet die drohende, furchtbare Gefahr, aber er lässt den menschlichen Beschützer des Gottessohnes nicht im Ungewissen, wohin er die Flucht richten soll, sondern zeigt ihm eine nahe, vollkommen sichere Zufluchtsstätte. So sehr beschwerlich und lang ist der Weg von Bethlehem nach Aegypten, welches auf keinen Fall Arabien mit einbegreifen kann, was Glöckler glaubte, gar nicht, und für Reisegeld ist gesorgt, haben, worauf Luther schon hinweist, die Weisen aus dem Morgenlande nicht erst vor kurzem Gold dem neugeborenen König der Juden dargebracht, und kann das besser angewandt werden als zu seiner Errettung? Und Sicherheit bietet Aegypten, in welchem ein Jude Landsleute in Hülle und in Fülle findet, überall, denn der, vor dem das Kind geflüchtet werden muss, hat in Aegypten keine Gewalt mehr. Nicht für immer soll aber Joseph in dem fremden Lande verweilen, sondern nur eine gewisse Zeit: καὶ ἰσθὶ ἐκεῖ, ἕως ἂν εἴπω σοι. Schwerlich trifft Bengel hier mit seiner Anmerkung das Centrum: *ita fides Josephi exercebatur, non omnia ei simul revelata sunt. Tempus redeundi exspectare debuit, neque interim angelus ei locutus est.* Ein Trost, eine ganz bestimmte Verheissung ist in diesen Worten enthalten. Fritzsche freilich sieht das nicht: *sed providendum, mahnt er, ne quis vv. ἕως ἂν εἴπω σοι perperam cum quibusdam capiat: usque dum tibi dixerō, illinc abeundum tibi et repetendam patriam esse. Quam miram ellipsin ut devites, necum sic enarra: usque dum tibi, i. e. ad te dixerō, nova tibi mandata dederō.* Allein er sieht diesmal den Wald vor lauter Bäumen nicht. Sagt der Engel: „bleibe dort, bis dass ich dir sagen werde“, so deutet er damit doch an, dass das Dortbleiben dann ein Ende hat. Calvin schreibt sehr richtig: *his verbis significat angelus, vitam pueri etiam in posterum fore curae Deo, et hac confirmatione opus habuit Joseph, ut certo statueret, Deum non modo sibi esse ducem itineris, sed in exilio quoque perpetuum fore custodem. Atque hoc modo sedare voluit Dominus multas curas, quibus aestuare cor sancti viri poterat, ut quietus maneret in Aegypto.* Deutlicher erhellt noch aus der Begründung des Fluchtbefehls, dass der Aufenthalt in Aegypten nur ein zeitweiliger ist: μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό. Herodes, dieser alte Sünder, der sich schon mit einer unheilbaren, tödtlichen Krankheit herumquält (Josephus ant. 17, 6, 1. b. i. 1, 32, 7), sucht noch nicht nach dem Kinde — ζητεῖν kommt mit dieser Bedeutung noch 18, 12. Luc. 15, 8 vor —, aber er hat es vor, er trägt sich mit dem Gedanken, ist zu dem Entschlusse gekommen, hat aber noch nicht befohlen, es zu töten. Welch eine Perspektive eröffnet dieses Engelswort! So Grosses die Anbetung des Christkinds durch die Weisen in Aussicht stellte, so Schweres lässt diese Verfolgung des Herodes ahnen! Dies Kind wird mit höchster Inbrunst angebetet und mit wütendem Grimme verfolgt werden! Die Einen werden vor ihm im Staube

liegen und die Andern werden es in den Staub legen wollen. Was Symeon geweissagt hatte, beginnt sich jetzt schon zu erfüllen!

Ὁ δὲ ἐγεγνημένος παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτὸς καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον. Joseph steht auf von seinem Bette und flieht mit dem Kinde und der Mutter noch in derselben Nacht. Calvin findet es bedenklich, dass Joseph so eilend flieht. *Videtur tamen hoc posse diffidentiae tribui, quod tam cito properat: neque enim trepidatione caruit nocturna fuga.* Er denkt das von ihm angeregte Bedenken so zu beseitigen: *sed facilis est excusatio. Videbat salutis modum sibi divinitus ordinari humilem et abiectum: fas ergo sibi esse colligit, trepide (ut in ultimis periculis fieri solet) fugam arripere.* Besser trifft es Luther: „Der Engel hätte solches wohl können einen Tag oder drei oder mehr zuvor anzeigen, aber unser Herr Gott lässt's kommen bis auf die grösste und letzte Not, da nimmer zu harren ist.“ Von dieser Flucht fabeln die apokryphischen Evangelien das tollste Zeug: sie können nicht genug Wunder erdichten, welche das Kindlein, das natürlich spricht wie ein alter Mann, allerwegen vollbracht hat. Vgl. das arabische Evangelium infantiae c. 10—25 und die Historia de nativitate Mariae et infantia Jesu Christi c. 22 ff. Auffallend ist es, dass die Flüchtlinge nach jenem Evangelium c. 24 nur bei Matarea vorbeikommen und in Memphis, wo Pharao residirt, sich aufhalten; bekanntlich verlegt die in der katholischen Kirche herrschende Tradition gerade umgekehrt den Wohnsitz nach Matarea, cf. Thevenot, Itin. Orient. I. II. c. 8, dazu Paulus, Die merkwürdigsten Reisen in den Orient, 3, 256 ff. und Schubert, Reise in das Morgenland 2, 171. Joseph gehorchte völlig dem Worte des Engels: ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου. Wie lange dies εἶναι ἐκεῖ, womit die Septuaginta wiederholt Gen. 29, 14 und Jos. 24, 7 שָׁבַי übersetzt, dauerte, lässt sich schlechterdings nicht ermitteln. Luther spricht von 6 oder 7 Jahren, jenes arabische Evangelium c. 26, wie Nicephorus h. e. 1, 14 aber nur von 3. Beide Zahlen sind zu hoch gegriffen, denn nach 2, 20 war Jesus noch ein παιδίον, als die Rückkehr stattfand, weshalb die arabische Historia Josephi c. 8 mit ihrem einen Jahre wohl entschieden das Richtige trifft.

Matthäus findet in dem, was er hier erzählt, die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung, denn er bemerkt, dass dies geschehen sei, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ (τοῦ liest der recipierte Text, allein die besten Handschriften verschmähen den Artikel) κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. Es fragt sich, worauf sich dieses prophetische Wort bezieht. *Matthaeus de Messia, eoque item parvulo, interpretans allegationem cum commoratione eius in Aegypto potius, quam ad reditum eius ex Aegypto refert.* Calvin schon und die neueren Ausleger sämtlich teilen Bengels Meinung. Gewiss haben sie das Richtige getroffen; wollte nämlich der Evangelist mit diesem Citate beweisen, dass der Messias aus Aegypten in das heilige Land kommen müsse, so gehörte dasselbe nicht hieher, sondern an den Ort, wo die Rückkehr erzählt wird. Calvin findet nun diesen Vermerk angebracht um derer willen, welche einen Aufenthalt Christi in Aegypten für absurd hielten.

Facit autem haec analogia, ne videri debeat absurdum, quod partem aliquam pueritiae suae Christus in Aegypto transegit. Quin potius eo illustrior fuit Dei gratia et virtus et admirabile consilium magis enituit, quod lux ex tenebris et ex inferis vita emerisit. Paulus, Kühnöl, Steudel gehen noch einen Schritt weiter und lassen den Evangelisten durch dieses Citat den Anstoss mit geschickter Hand entfernen, welchen palästinensische Juden an einem längeren Verweilen des Messias in einem Heidenlande nehmen mussten. Fritzsche und Meyer weisen das rund ab. Ganz möchte es aber nicht zu verwerfen sein, denn schon sehr frühe zeigen sich deutliche Spuren, dass die Juden an dem Aufenthalte Christi in Aegypten sich ärgerten; wie Celsus, vgl. Origenes c. Cels. 1, 28 und 38, über diese Flucht spottet, so brüteten jene, als Vorgänger von K. Fr. Bahrddt und Konsorten, sie schon tüchtig aus. Vgl. Schabbath. 104, 2: *traditio est, Rabbi Elieserem dixisse ad viros doctos: nonne ben Satda (filius Satdae = Jesus) praestigias attulit ex Aegypto in incisura, quae in carne eius?* Und Sanhedr. 107, 2: *R. Josua, filius Berachja, et Jesus Alexandriam Aegypti profecti sunt.* — *Jesus ex illo tempore magiam exercuit et Israelitas ad pessima quaevis perduxit.* Matthäus beruft sich auf Hosea 11, 1, und zwar geht er nicht auf die Septuaginta, welche spricht: *ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ*, sondern unmittelbar auf den Grundtext zurück, in welchem nicht von Kindern, sondern von einem Sohn die Rede ist. Wir sehen hieraus, dass ihm an diesem Prophetenworte, um deswillen die Flucht Jesu nach Aegypten erfolgte, sehr viel gelegen ist. Dass jene Stelle keine buchstäbliche Weissagung enthält, sondern einfach einen Bericht, was der Gott Israels an den Vätern gethan hat, darüber sind die Reformatoren und alle späteren Ausleger vollkommen einig. „Beim Propheten,“ sagt der gewissenhafte Bleek, „beziehen sich die Worte deutlich und anerkannt nicht auf eine einzelne Person, sondern auf das Volk Israel, welchem, als es jung war, Jehova seine Liebe bewiesen und es aus Aegypten befreit habe, das aber darnach, ohne auf die Warnungen des Propheten zu hören, fortwährend durch Götzendienst sich versündigt habe. Die Beziehung unserer Worte auf das Volk und auf eine geschehene Thatsache ist durch den unmittelbaren Zusammenhang so deutlich, dass sich durchaus nicht glauben lässt, der Evangelist habe dieses übersehen und die Worte doch als eigentliche Weissagung auf den künftigen Messias gefasst. Er kann daher nur dieses sagen wollen, es habe sich hier durch göttliche Fügung in der Person Christi als des Sohnes Gottes κατ' ἐξοχὴν dasjenige wiederholt, was das Volk, dem er angehörte und das der Prophet in diesem Ausspruche als den Sohn Jehovas bezeichnet, erfahren hatte, so dass in dieser Beziehung das Volk Jehovas in seiner frühesten Geschichte als Vorbild auf den Sohn Gottes und dessen Jugendgeschichte erschien.“ Ich kann den letzten Ausführungen Bleeks nicht beipflichten. Alles läuft bei ihm, müssen wir eingestehen, darauf hinaus, dass in der Geschichte Israels sich ein Simile, eine Parallele zu dieser Flucht nach Aegypten findet. Ein Jeder aber sieht, dass dem Evangelisten der Aufenthalt der Kinder Israel in Aegypten mehr als ein Gleichnis ist; er erklärt rund heraus, dass Christi Aufenthalt dort mit diesem Aufenthalte in einem logischen, inneren, not-

wendigen Zusammenhange steht. Wir behaupten, dass es nicht bloss Verbalweissagungen, sondern auch Realweissagungen giebt, welche letzteren wir kurzweg Typen nennen, und weiter, dass das Volk Israel als Gottes Kind ein Typus ist von Christus, dem Sohne Gottes. Wie können wir das beweisen? Keil bemerkt zu Hosea 11, 1: „Die Annahme Israels zum Sohne Jehovas, welches mit der Erlösung desselben aus der Knechtschaft Aegyptens begann und in der Bundesschliessung am Sinai vollzogen wurde, bildet das erste Stadium der Ausführung des göttlichen Heilswerkes, welches in der Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Erlösung der Menschheit vom Tod und Verderben sich vollendet. Die ganze Entwicklung und Führung Israels als Volkes Gottes zielt auf Christum ab, jedoch nicht in der Weise, als ob das Volk Israel den Sohn Gottes aus sich erzeugen sollte, sondern dergestalt, dass das Verhältnis, welches der Herr Himmels und der Erde mit diesem Volk gründet und erhält, die Vereinigung Gottes mit der Menschheit vorbereitet und die Menschwerdung seines Sohnes dadurch anbahnt, dass Israel zu einem Gefässe der göttlichen Gnade erzogen werde. Hierauf zwecken alle wesentlichen Momente in der Geschichte Israels ab und werden dadurch zu Typen und Realweissagungen auf das Leben dessen, in welchem die Versöhnung der Menschheit mit Gott verwirklicht werden und die Vereinigung Gottes mit dem Menschengeschlechte zur persönlichen Einheit sich entfalten sollte. In diesem Sinne wird die zweite Hälfte unseres Verses in Matth. 2, 15 als Weissagung auf Christum angeführt, nicht weil die Worte des Propheten direkt und unmittelbar auf Christum gehen, sondern weil der Aufenthalt in Aegypten und die Ausföhrung aus diesem Lande für die Lebensentwicklung Jesu Christi dieselbe Bedeutung hatte, wie für das Volk Israel.“ Ich stimme diesem vollkommen bei, möchte aber noch das solidarische Verhältnis, in welchem Jesus zu seinem Volke stand, in Anschlag bringen: die Geschichte eines Volkes ist bedeutsam, vorbildlich für jeden Volksgenossen, die Geschichte des Volkes, des Makrokosmos, wiederholt und spiegelt sich in der Geschichte des Individuums, des Mikrokosmos. Wenn nun aber Keil das tertium comparationis in diesem Typus dahinein setzt, dass wie Israel in Aegypten, vor den Einflüssen des gottlosen Wesens der Cananiter bewahrt, zum Volk heranwuchs, das Jesuskind vor der Feindschaft des Herodes in Aegypten geborgen wurde, so kann ich ihm nur widersprechen. Das gottlose Wesen der Cananiter, welches keine direkten Angriffe auf die Israeliten machte, vergleicht sich ebenso wenig mit Herodes, der dem Christkind nach dem Leben trachtet, als Christus, der als Kindlein heimkehrt, mit Israel, das als ein reifes Volk zurückkam. Besser sagen wir mit O. v. Gerlach: „Das aufgegangene Licht schien wieder unterzugehen und alle jene grossen und herrlichen Ereignisse vergebens geschehen und der eben aufkeimende Glaube so vieler erstickt zu sein, gerade wie durch Israels Zug nach Aegypten die Verheissungen an Abraham, Isaak und Jakob zunichte geworden zu sein schienen.“

Das Kindlein ist nach Aegypten in Sicherheit gebracht, da entladet sich über dem armen Bethlehem und seinem Gefilde das drohende Unwetter. *Τότε Ἡρώδης ἰδὼν, ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων, ἐθνυώθη λίαν*

καὶ ἀποστείλας ἀνείλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς ἀπὸ διειτούς καὶ κατωτέρω κατὰ τὸν χρόνον, ὃν ἠκροίβωσεν παρὰ τῶν μάγων. Gewiss haben die neueren Ausleger, welche in diesem Punkte ganz einmütig sind, gegen die älteren, zu denen sich auch Luther mit seiner Uebersetzung (dass er betrogen war) stellt, recht, wenn sie ἐμπαίζειν, welches im Neuen Testamente gewöhnlich die Person im Dativ bei sich hat, vgl. z. B. Mark. 10, 34. Luk. 22, 63, sich aber auch im Passivum, wie hier, noch Luk. 18, 32, findet, in der Bedeutung, jemanden zum Besten haben, sein loses Spiel mit ihm treiben, ihn verhöhnen, fassen. Dahingegen haben die Alten wieder gegen Fritzsche u. a. vollkommen recht, wenn sie dieses ἐνεπαίχθη nicht im objektiven, sondern lediglich im subjektiven Sinne verstehen. Calvin sagt sehr richtig: *loquitur Matthaeus ex sensu et opinione Herodis, qui deceptum se a magis putabat, quia ministri esse noluissent impiae crudelitatis. Fortius ipse captus fuit in sua astutia, qui perfide simulaverat, sibi quoque esse in animo, regem novum colere.* Bengel und Meyer stimmen dem Reformator zu. Die Magier trieben nicht ihren Spott mit dem Könige, sie hatten ihm als ehrliche Leute versprochen, wenn sie den neugeborenen König der Juden in Bethlehem aufgefunden hätten, Nachricht zugehen zu lassen, sie wollten, wie wir gehört haben, auch ihr Versprechen als ehrliche Leute erfüllen, allein Gott legte sich in das Mittel und untersagte es ihnen ausdrücklich. Lange mochte Herodes auf die Weisen gewartet haben; er wollte nicht glauben, dass sie, welche so vertrauensvoll, so freudig seine Aufträge empfangen hatten, ganz ausblieben; endlich musste er es glauben und hielt nun ihre Bereitwilligkeit, ihm zu Diensten zu sein und ihren Dank für den durch ihn erhaltenen Bescheid über den Geburtsort des gesuchten Kindes durch eine Gefälligkeit abzustatten, für eine angenommene Maske der gewürfelten und durchtriebenen Weisen. Je mehr er geglaubt hatte, diesen anscheinend so arglosen, schlichten, einfältigen Menschen sich anvertrauen zu dürfen, desto empfindlicher fühlte er sich verletzt, desto höher entbrannte sein Zorn. Er war weit davon entfernt, die Hand des allwissenden Gottes zu erkennen, der die feinstgesponnenen Pläne der Arglistigen zu Schanden macht; je mehr er sich in seinen Plänen durchkreuzt sah, desto mehr schnaubte er vor Wut. Er hatte sich den Weisen gegenüber gut verstellt, von seinem Ingrim gegen den Messias hatten sie nichts vermerken können, dass war er fest überzeugt, denn sonst hätte er nicht thun können, was er that. Hätte er nämlich befürchtet, dass sie ihn durchschaut hätten und deshalb fortgeblieben wären, so musste er sich ja sagen, dass sie die Eltern des verhassten Kindes gewarnt und veranlasst hatten, so schnell wie möglich Bethlehem zu verlassen. Seine Wut wäre dann blind gewesen: unschuldige Kinder hätte er ermordet, ganz Bethlehem wider sich aufgebracht, und das Christkind doch nicht getroffen! Er hat wohl gedacht, es sei jenen der Umweg über Jerusalem zu gross gewesen; er setzt voraus, wie alle Ausleger zugestehen, dass in der Stadt Davids noch der Sohn Davids weilt. Schnell trifft er jetzt seine Anstalten: ἀποστείλας ἀνείλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς. Wen er aussendet, wird ebenso wenig ausgesagt, als womit er seine Sendlinge

aussendet. Eckermann dachte an Giftmischer, Olshausen und Lange an Meuchelmörder; Luther an Kriegsknechte. Der Reformator sagt: „Aber da soll niemand an zweifeln, Herodes wird der Sache einen feinen Schein gegeben haben; man müsse Aufruhr und Blutvergiessen zuvorkommen: es sei besser, etliche hundert Väter und Mütter betrübt, denn das ganze Land in Unruhe geführt. Zu solchem Schein werden Herodes, die Hohenpriester und Obersten im Volk sonderlich die ungewohnte Zukunft der Weisen geführt und ihr heimliches Abziehen dahin gedeutet haben, es müsse nicht recht zugehen, sondern müsse eine heimliche Meuterei dahinter sein, dass sie zu Bethlehem die Weisen dahin versetzt hätten, dass sie nicht sollten wieder zum König kommen: dabei wohl zu sehen wäre, dass sie nichts Gutes wider ihn im Sinne hätten. Auf dass nun solchem Uebel begegnet würde und der gemeine Mann sehen könnte, es wäre solches der Obrigkeit nicht lieb, als die der Lande und Leute Frieden und Bestes suche, habe sie solchen Ernst gebraucht und die Kindlein töten lassen.“ Grotius und die neueren Ausleger treten auf Luthers Seite: ich halte es auch für das einzig Richtige. Die an Greuelthaten hinlänglich schon gewohnten Kriegersleute sollen aber nicht bloss in Bethlehem, sondern auch *ἐν τοῖς ὄροις αὐτῆς* d. h. in dem ganzen Gebiete, in der ganzen Gemarkung der Stadt, wo Häuser und Höfe zerstreut liegen, auch einzelne Familien bei ihren Herden in Zelten sich aufhalten mochten (die Septuaginta überträgt *ἄβυλῖμ* mit *τὰ ὅρια* cf.

Exod. 10, 14), umbringen, denn *ἀναλίσκειν* ist gleichbedeutend mit *ἀποκτείνειν*, cf. Luk. 22, 2 mit Matth. 26, 4 und Mark. 14, 1, *πάντας τοὺς παῖδας*. Wir sehen, der König will den König der Juden sicher treffen, daher entsendet er die Mordgesellen in das ganze Gebiet der unglücklichen Stadt, aber er will andererseits auch nicht sinnlos wüten. Es ist keinem Ausleger in den Sinn gekommen, *πάντας τοὺς παῖδας* auf die Kindlein überhaupt auszudehnen, die Mädchen bleiben verschont, nur auf die Knaben bezieht sich der grausame Befehl, und auch nicht auf alle insgesamt, sondern nur auf eine ganz bestimmte Altersklasse. *Ἀπὸ διετούς καὶ κατωτέρω κατὰ τὸν χρόνον, ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων*. Wie *ἀπὸ διετούς* zu fassen ist, streiten sich die Gelehrten. Meist aber wird der Streitpunkt nicht richtig bestimmt. Ein Genetiv Neutrius soll es nach der Vulgata, Castalio, Er. Schmid, Rosenmüller, Gratz, Meyer sein; allein ob die Vulgata mit ihrem *a bimatu* wirklich auf ein Neutrum abzielt, ist mir sehr zweifelhaft. Bei Meyer kann kein Zweifel aufkommen: er beruft sich auf *ἐπὶ διετές*, Demosth. 1135, 4. Aeschin. in Ctes. 122, auf *ἐπὶ τριετές* bei Aristot. h. a. 5, 14 und *ἀπὸ τριετούς* bei Plato Leg. 7, 794 A. Für das Maskulinum treten, ausser dem Syrer und Araber, Erasmus, Beza, Bengel, Kühnöl, Fritzsche, Olshausen, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Weiss, Keil, welche *παιδός* ergänzen, noch alle diejenigen ein, welche mit Paulus *χρόνον* hinzudenken. Diese letzte Ergänzung hat nichts für sich, hingegen empfiehlt sich die andere sehr. Meyer behauptet freilich, alle jene Stellen in der Septuaginta, in welchen uns dieses oder ähnliche Adjektiva in einem Genetiv begegnen, bei welchem sich das genus masculinum von dem neutrum

nicht unterscheidet, Num. 1, 3, 20, 45. Esr. 3, 8. 1 Chron. 27, 23. 2 Chron. 31, 16, liessen die Sache ganz in suspenso. Allein er irrt sich ganz entschieden; entscheidend ist 1 Chron. 27, 23, hier heisst es in dem Grundtexte **לְמֶכֶן אֲשֵׁרִים שָׁנָה**, die Septuaginta überträgt ἀπὸ εἰκοσαετοῦς, nimmt demnach, da sie **כֵּן** nicht besonders übersetzt, jedenfalls das Adjektivum im männlichen Geschlecht. Von den Knaben, welche zweijährig waren, fing das Blutbad an und ging κατωτέρω κατὰ τὸν χρόνον, ὃν ἡγορίωσεν παρὰ τῶν μάγων. Hier ist eine zweifache Auffassung möglich, je nach dem man den näheren Bestimmungssatz bloss auf κατωτέρω, oder auf das Ganze πάντας τοὺς παῖδας κτλ. bezieht. Euthymius und Baumgarten-Crusius nehmen den ersten Fall an, nach ihnen lässt also der König nur diejenigen Knaben unter zwei Jahren umbringen, welche bis zu der Zeit, da der Stern den Weisen erschienen war, geboren worden waren; nach den andern Auslegern aber werden alle Knaben, welche unter zwei Jahren waren, mit den zweijährigen gemordet, da der König erfahren hat, dass der Stern vor zwei Jahren erschienen sei, und nicht wissen konnte, ob er mit der Geburt des Königs der Juden oder nach derselben an dem Himmel aufgestiegen sei. Das Eine steht ihm nur fest, dass der Stern nicht vor der Geburt des gefürchteten Kindes geleuchtet habe. Die zweite Fassung verdient den Vorzug, da nirgends indiciert wird, dass sich der Zusatz auf κατωτέρω beschränken soll, und man nicht einsieht, warum dann die Zweijährigen mit büssen mussten. Dass man aus diesem Auftrage nichts über das Alter des Christkinds schliessen kann, wird jetzt allgemein anerkannt; man hätte sich viele Mühe sparen können, wenn man bedacht hätte, dass Matthäus über das Zeitverhältnis zwischen dem Stern der Weisen und der Geburt Jesu sich gar nicht auslässt.

Man hat die geschichtliche Wahrheit des bethlehemitischen Kindermordes vielfach bezweifelt, weil Josephus von ihm nichts weiss. Freilich, wenn jenes Blutbad solche Dimensionen angenommen hätte, wie Sedulius singt:

*Caterva matrum personat,
collisa deflens pignora,
quorum tyrannus millia
Christo sacravit victimam,*

und die äthiopische, dem Apostel Matthäus fälschlich zugeschriebene Liturgie gar von 14000 faselt, so könnten wir nicht begreifen, wie jener diesen Greuel unerwähnt lasse. Allein bedenken wir, dass Bethlehem ein kleines Städtchen war, so sind es nicht der Kinder allzuviel gewesen. Hat man früher die Zahl aufgebauscht, so hat man sie später ganz ungebührlich herabgedrückt. Glöckler redet von 6—8, Gerlach von 12—15, Keil von 15—20 Knaben: nach meinem Ermessen haben wir wenigstens 30 anzunehmen. Bekannt ist, dass Josephus vieles übergeht und unter den Schand- und Greuelthaten, welche dieser Herodes ausgeführt hat, verschwindet dieser bethlehemitische Kindermord vollständig, was auch Bleek und Winer, um von Krabbe, Olshausen, Steinmeyer, Keil u. a.

ganz zu schweigen, offen und ehrlich erklären. Eine Notiz findet sich bei Macrobius, welcher in den Saturnalien 2, 4 erzählt: *quum audisset (Augustus), inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum inter bimatum iussit interfici, filium quoque eius occisum, ait: melius est Herodis porcum (ἔν) esse, quam filium (νίόν)*. Macrobius, welcher unter Theodosius dem Jüngeren in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts lebte und wahrscheinlich kein Christ war (so Baumgarten-Crusius, Wieseler, Steinmeyer, v. Jan), vermengt allerdings diesen Kindermord mit der Ermordung des Antipater, allein er scheint doch aus einer andern Quelle als dem Evangelium jene Nachricht geschöpft zu haben. Dass der Gedanke des Herodes übrigens nicht so unerhört war, als man vielfach ausschreit, erhellt daraus, dass in jenen verkommenen Zeiten wegen ähnlicher Befürchtungen noch ganz andere Mordpläne ausgedacht wurden. Suetonius erzählt in der vita Augusti c. 94: *autor est Julius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses, prodigium Romae factum publice, quo denunciabatur, regem populi Romani naturam parturire: senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur: eos, qui gravidas uxores haberent, quo ad se quisque spem traheret, curasse, ne senatus consultum ad aerarium deferretur*.

Matthäus unterlässt nicht, zu vermerken, dass durch die Ermordung dieser unschuldigen Knaben zu Bethlehem eine alte Weissagung erfüllt worden sei. *Τότε ἐπληρώθη τὸ ὁρθεῖν διὰ* (so ist mit dem Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis, Dublinensis statt des recipierten *ὑπό* zu lesen) *Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη (θροῖνος καὶ hat der textus receptus, in dem Codex Ephraemi, Cantabrigiensis und andern Handschriften mehr findet es sich auch richtig, der Sinaiticus, Vaticanus, Dublinensis und eine Anzahl sehr alter Uebersetzungen kennt es aber nicht; ich halte es für eine Eintragung aus der Septuaginta) κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολὺς, Παχὴλ κλαίονσα τὰ τέκνα αὐτῆς, οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, οὐκ εἰσὶν*. Auf Jeremia 31, 15 weist der Evangelist hin. Die Rede des Propheten ergeht dort nicht, wie man vielfach angenommen hat, an die Unterthanen des Reiches Juda, sondern an Ephraim, den Hauptstamm des Reiches Israel, welcher sich schon in dem Lande der Gefangenschaft befindet, um ihm einen kräftigen Trost zu bringen. „So spricht Jehova: Ein Geschrei wird zu Rama gehört, Klage, bitteres Weinen. Rahel weinet über ihre Söhne, sie will sich nicht trösten lassen über ihre Söhne, weil sie dahin sind. So spricht Jehova: Wehre deiner Stimme das Weinen und deinen Augen die Thränen, denn ein Lohn ist deiner Arbeit, spricht Jehova, und sie kehren zurück aus dem Lande des Feindes. Und Hoffnung ist für deine Zukunft, spricht Jehova, und es kehren zurück die Söhne zu ihrer Grenze.“ Der Evangelist lässt jenen tröstlichen Teil ganz fort und bringt nur die Klage der Stammutter Rahel, welche über die theils erschlagenen, theils in Gefangenschaft geschleppten Söhne jammert. Auch jetzt wieder *φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολὺς*. Bekanntlich überträgt Luther: „auf dem Gebirge“, was mir nicht recht begreiflich ist, da die Vulgata sagt *in Rama* und im Griechischen *Ῥαμὰ* gar nicht vorkommt; fast scheint es, als ob er einer Schwierigkeit habe aus dem Wege gehen wollen: in Bethlehem geschieht der Kindermord,

und nicht dort, sondern in Rama hört man die Totenklage, das Jammergeschrei! Unbedingt ist Rama ein Ort; der Name sagt: die Höhe, die auf dem Berg Gelegene, und so kann es uns nicht befremden, dass wir in Palästina eine ganze Anzahl so benannter Niederlassungen — Reland zählt nicht weniger als fünf auf — finden. An Rama in Naphthali, Jos. 19, 36, und an Rama in Gad, 2 Reg. 8, 29, ist nicht zu denken: diese liegen zu weit ab. Ein Rama im Stamme Benjamin, Jos. 18, 25. Jud. 4, 5 und 19, 13, nach dem Onomastikon des Eusebius sechs römische Meilen nördlich von Jerusalem gelegen, womit Josephus Schätzung der Entfernung auf 40 Stadien, ant. 8, 12, 3, stimmen würde, welches von dem Reiche Israel als Grenzfestung gegen Juda besetzt wurde (1 Reg. 15, 17 u. 21. 1 Chron. 16, 1), würde viel besser passen. Ein zweites Rama könnte noch in Betracht kommen, nämlich jenes, in welchem der Prophet Samuel lebte: allein, da ich mit Rosenmüller, Robinson, Graf, Pressel, Meyer, de Wette, Bleek, Ewald, Keim, Keil u. a. (vgl. die Leidensgesch. 2, 415) der Ueberzeugung bin, dass dieses Rama Samuels mit jenem bekannten Rama identisch ist, kann ich es nicht mit zur Wahl stellen. Jenes Rama in Ephraim, jetzt er-Ram, liegt vier gute Stunden gerade nördlich von Bethlehem. Das ist etwas weit, und darum legte Eusebius ohne Weiteres ein Rama *περὶ τὴν Βηθλεέμ*, welches Euthymius dahin berichtet, dass Rama ein *τόπος* sei *ἐν Βηθλεέμ*; leider verrät er uns aber nicht, ob er unter Bethlehem die Stadt oder die Stadt mit der Gemarkung und unter *τόπος* eine Strasse, einen Markt in der Stadt, oder ein Dörfchen, einen Hof in der Flur versteht. Wir halten mit Reland, Robinson, Winer u. a. dieses Rama bei Bethlehem für eine Schöpfung des Eusebius, welcher nicht wusste, wie in Rama nördlich von Jerusalem die Stimme gehört werden kann, die über den Mord in Bethlehem laut wird, und denken bei dem Rama hier an jenes halbwegs etwa von Jerusalem nach Bethel gelegene Rama. Dass bei der Wegführung des Stammes Ephraim in das Land der Assyrer in Rama eine Stimme nach dem Propheten Jeremias gehört wird, kann nicht befremden, denn da Rama von dem Reiche Ephraim (Israel) eingenommen war, betraf die Transportierung der Ephraimiten auch Rama mit seinem Gebiet. Es schrie auf, weil es sah, dass nicht fremde Kinder, sondern dass seine eigenen von dem Sieger fortgeführt wurden. Wie aber kann Rama hier sich hören lassen in solchen Tönen, wie sie der Evangelist in den Worten: *κλανθμός καὶ ὀδυρμός πολὺς*, die zu *φωνή* eine Apposition bilden, näher bezeichnet? Die Septuaginta verlässt den Grundtext und bringt die Apposition dadurch weg, dass sie von *φωνή* die Genetive *θρήνον καὶ κλανθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ* abhängig macht. Der Evangelist kehrt zu dem Grundtext zurück und umschreibt mit *πολύς* das von *בְּכִי* abhängige laute *תְּמָרִירִים*, während *κλανθμός* das Weinen, Heulen ist (Schmidt, gr. Syn. 1, 471), bedeutet *ὀδυρμός* das laute Klaggeschrei, die Wehklage, wie wir schon aus Homer Od. 16, 144 (*στοναχῇ τε γόῳ τε ἦσται ὀδυρόμενος*) ersehen, vgl. Schmidt, 3, 384. Gehen die Kinder Bethlehems Rama doch direkt nichts an! Müsste doch, wenn eine Stimme aufschreit, Bethlehems Stimme gellen! Die allermeisten Ausleger erkennen diese Schwierig-

keit gar nicht, oder wenn das, so helfen sie sich damit, dass sie sagen: Es ist ein Citat und bei einem solchen kommt es nicht auf das Einzelne, auf Person und Ort, sondern lediglich auf das Allgemeine an. Meyer giebt sich damit nicht zufrieden. „Rama,“ bemerkt er, „wo beim Propheten die Wehklage erschallt, ist hier Typus Bethlehems.“ Aber wieso ist das der Fall? Ist Rahel nicht sofort als der Typus der bethlehemitischen Mütter ergreifend genug uns vor die Augen gemalt? Soll der Evangelist zwei Typen in jener Weissagung finden? Fritzsche lächelt freilich über Kühnöl, der da schreibt: *cacterum observandum est, verbis φωνή ηκούσθη, auditus est clamor, h. l. non indicari locum, ubi clamor ortus sit, sed ad quem dimanarit, ut adeo significetur, longe lateque clamorem esse auditum.* Aber meiner Ansicht nach ist der alte Kühnöl doch einmal hier ganz in seinem Rechte. Das Geschrei, welches in Bethlehem sich erhebt, ist so laut und schneidend, dass es nicht bloss Bethlehem und sein Gebiet erfüllt, sondern über Jerusalem weg noch nach dem in Luftlinie 2 $\frac{1}{2}$ geographische Meilen entfernten hochgelegenen Rama hindringt. Man sollte meinen, der Jammer in Bethlehem könne nicht ergreifender, herzerschneidender beschrieben werden: und doch ist diese Aussage nur die Einleitung zu einer andern, welche noch weit darüber hinausgeht. *Ῥαχὴλ κλαίονσα τὰ τέκνα αὐτῆς οὐκ ἠθέλει παρακληθῆναι.* Es ist die Frage, wie dieser Satz zu konstruieren ist. Fritzsche ergänzt zu *Ῥαχὴλ* aus dem Vorhergehenden *ηκούσθη*, Meyer folgt ihm und Weiss belegt dies *ἀκούειν* cum participio mit Mark. 5, 36. Dort aber ist das Participium *λαλούμενον* schwerlich von *ἀκούσας* regiert, sondern steht adjektivisch bei *τὸν λόγον*. de Wette fand in dieser Konstruktion schon einen übertriebenen Purismus: ich möchte nicht gerade von Purismus reden, sondern lieber von Schwerfälligkeit, denn dass das Participium auch bei guten Klassikern das Verbum finitum vertritt, ist eine Thatsache, welche nicht in Abrede gestellt werden darf. Meyer beruft sich auf den berühmten Gottfried Hermann zu Vigerus p. 776. Aber was sagt derselbe hier? *Praeterea vulgaris opinio est, participium pro verbo finito usurpari: in quam rem exempla maximam partem inepta attulerunt Zeunius ad Xenoph. mem. Socr. 2, 1, 25 et Fischerus ad Well. III part. 2. pag. 8. Equidem videor mihi posse contendere, participium, nisi ubi aut casu absoluto ponatur, aut verbum εἶναι (idque plerumque, nisi semper in praesenti tempore) intelligi possit, rarissime poni pro verbo finito ut in loquutionibus supra not. 215 commemoratis, multo minus construi cum coniunctionibus.* In jener hier angezogenen Nota 215. p. 770 giebt Hermann noch mehr zu, behauptete er vorher, dass *εἶναι*, nur im Präsens stehend, ausgelassen werde, so giebt er jetzt noch andere Tempora frei. *Negari tamen non potest, heisst es nämlich hier, participia interdum sic poni, ut pro verbis posita videantur, quod quum fit, intelligendum est verbum εἶναι.* Aeschyl. Agam. 564: *μόχθους γὰρ εἰ λέγοιμι καὶ δυσαντίας, σπαρνὰς παρήξεις καὶ κακοστρώτους, τί δ' οὐ στένοντες, οὐ λαχόντες, ἡματος μέρος.* Plena oratio foret: *τί δ' οὐ στένοντες ἡμεν, οὐ λαχόντες εἶμεν ἡματος μέρος.* Wir machen von dieser Erklärung Hermanns hier Gebrauch und schliessen uns Luther, Kühnöl, de Wette, Bleek, Keil an. Rahel beweint also ihre Kinder, wie sind aber die bethlehemitischen Kinder ihre Kinder? Hieronymus und Beda proponieren

zwei Erklärungen. Kühnöl verteidigt die erste: weil Rahel die Mutter Benjamins sei und dieser Stamm von dem Stamme Juda umschlossen und gleichsam inkorporiert gewesen, könne dieselbe auch als die Stamm-mutter Judas, der doch bekanntlich von Lea, der Schwester Rahels, geboren worden war, angesehen werden. Bengel vertritt die andere. *Filii Rahel dici poterant etiam parvuli Bethlehemitici ob sepulcrum Rahel prope hoc oppidum, Gen. 35, 19, quemadmodum Jacobum patrem dixere Samaritae eodem, quo Jacobus olim, loco habitantes. Joh. 4, 12.* Es finden sich in dem Alten Testamente nun aber zwei verschiedene Gräber Rahels, nach 1 Sam. 10, 2 lag das Grab einer Rahel in dem Stamme Benjamin, nach Gen. 35, 19 f. das Grab der Rahel, die Jakobs Ehefrau war, nahe bei Ephrata, welches jetzt heisst Bethlehem. Haben wir da zwei verschiedene Traditionen über das Grab der Mutter Josephs und Benjamins mit Winer und andern anzunehmen? Notwendig ist es nicht. Jene Stelle aus Samuel sagt gar nicht, was das für eine Rahel war, welche im Stamme Benjamin ihr Grab gefunden hatte, und nur die Genesisstelle erklärt ganz bestimmt Rahel, die dort auf dem Wege nach Bethlehem begraben sei, für die Erzmutter. Diese auf die Genesis zurückgehende Ueberlieferung hat sich bis auf diesen Tag erhalten und man zeigt jetzt noch eine kleine halbe Stunde von Bethlehem nach Jerusalem hin dieses Grabmal. Robinson 1, 363 f. Wir billigen diese Erklärung Bengels mit Glöckler, de Wette, Meyer, Baumgarten-Crusius, Bleek, Keil. Sie, die dort bei Bethlehem ruht (vgl. über das Grab Robinson 1, 363 f.), die Gattin des Vaters des ganzen Volkes, war als dessen Ehefrau, wenn auch nicht die einzige, doch auch Judas Mutter und insonderheit dadurch noch die Mutter der Bethlehemiten, weil diese ihr Grab in hohen Ehren hielten. Der Prophet wie der Evangelist hört Rahel weinen. Theophylactus, Euthymius, Piscator, Fritzsche substituieren kurzerhand für Rahel die Stadt Bethlehem. Was giebt ihnen aber ein Recht dazu? Der Prophet denkt, wie Neumann ganz richtig darstellt, dass Rahel, durch das Geschrei um und über sich, aus dem Tode erwacht, aus dem Grabe herausfährt. Der Evangelist teilt diese Anschauung. Calvin geht hier voran: *quod Racheli mortuae luctum tribuit, prosopopoeia est, quae plurimum valet ad movendos affectus.* Doch darf man nicht mit Kühnöl sich vorstellen, dass die Stammutter im Orkus, in der Unterwelt klagt; aus dem Totenreiche ist sie in diese Welt zurückgekehrt, für einen Augenblick lebt sie wieder, wie ja einer, der seine Augen schon im Tode geschlossen hat, sie noch einmal öffnet, wenn das Jammergeschrei ihm in die Ohren hineingellt. So Glöckler, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek. Rahel weint und weist, wie das Verzweifelte thun, weshalb Bengel gut bemerkt: *phrasis, qua luctus ingens exprimitur*, jedes Wort des Trostes weit von sich, *ὅτι οὐκ εἰσίν.* Wetstein, Alberti, Bos u. a. wollen vor *ὅτι* ergänzen *λέγονσα*, so dass *ὅτι* die Worte der Klagenden nur einführt; besser aber nehmen wir statt jenes *ὅτι* recitativum ein *ὅτι* causale mit der Vulgata, Luther, Calvin, Kühnöl, Fritzsche, Ewald, Weiss u. a. an. Dann aber wird man diesen Satz nicht mehr mit Fritzsche ansehen dürfen als einen Ausspruch Rahels, sondern als ein Wort des Erzählers, welcher damit jene, jeden Trost weit abweisende Wehklage motivieren will. Die Phrase *οὐκ εἶναι* = mor-

tuum esse begegnet uns nicht bloss in dem Alten Testamente, wie Gen. 42, 36, sondern auch bei guten Klassikern, wie Herodot 3, 65 und Thucyd. 2, 44, 2.

Erfüllt sieht dieses Wort des Jeremias jetzt der Evangelist. „Gewiss,“ versichert uns ausser Paulus, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, de Wette, Meyer noch Bleek, „ist auch bei diesem Citate seine Meinung nicht die, dass der Prophet selbst schon bei seinen Worten den bethlehemitischen Kindermord vor Augen gehabt habe; denn darauf würden die in der prophetischen Stelle genannten Namen ja gar nicht passend sein. Er kann nur in der bethlehemitischen Trauer eine Parallele zu der vom Propheten genannten Trauer gefunden haben, so dass die Worte des Jeremias auch auf jene wiederum ihre Anwendung fanden und sich darin gleichsam wie von Neuem erfüllten.“ Wenn er aber meint, dass Calvin im Ganzen die Sache auch so ansehe, irrt er sich. Der Reformator erkennt doch mehr als eine Parallele in jenem Trauerbilde bei dem Propheten. *Sicut a propheta instauratio promittitur*, schreibt Calvin, *ubi gens ab ipsis usque infantibus excisa fuerit, ita admonet Matthaeus, nihil obstare stragem illam, quin Christus paulo post totius gentis redemptor appareat: scimus enim totum illud caput suavissimis consolationibus refertum esse*. Wir glauben, dass der Reformator darin das Richtige getroffen hat, dass er den Evangelisten nicht bloss auf dieses Bruchstück aus der Weissagung, sondern auf das Ganze Bezug nehmen lässt: hierfür scheint mir zu sprechen, dass er sich nicht bescheidet, überhaupt auf die Prophetie hinzuweisen, sondern ganz ausdrücklich den Propheten, wo dieselbe gefunden wird, angiebt, wodurch er zum Nachschlagen und Durchlesen der ganzen Passage auffordert. Neumann setzt nun das tertium comparationis so heraus: „Rachel hat die Kinder verloren. Israels Treulosigkeit gegen den Herrn hat sie ihr geraubt, ihr Schmerz ist, dass sie verloren. In Herodes Verfolgung des von Gott gegebenen Retters, in der grausamen That, die ihn der unschuldigen Kinder mit ihm (Christus) nicht schonen liess, war dieses Israels ganze Verfinsternung repräsentiert und der Mütter Klage ist darum Rachels Klage in ihrer Erfüllung, weil nun ihr Uebergang anbricht in die lichte Friedenswonne.“ Wir können noch bestimmter reden. Wie der assyrische König das Volk, welches Gott unter allen Völkern zu seinem Sohne angenommen hat, durch die Verpflanzung in ein fremdes Land vernichten will, so lässt Herodes die bethlehemitischen Kinder erwürgen, um mit und in ihnen den Sohn Gottes um das Leben zu bringen. Die Stammutter klagt mit den Müttern Bethlehems, dass es so weit gekommen und nicht mehr ein fremder König, sondern der König des Volkes Gottes die messianische Hoffnung vernichten will. Wie aber Rachels trostlose Klage damals eine vorschnelle, vorlaute war, und der Trost ihr, die sich nicht trösten lassen wollte, doch zu Teil ward, dass die Kinder heimkehren sollten, so ist auch diesmal eine Klage, die sich nicht trösten lassen will, nicht an dem Orte, denn das Kind, in welchem Israels Trost und Erlösung ruht, lebt und kehrt aus dem Lande der Fremde bald wieder in das vom Drucke des blutigen Tyrannen befreite Vaterland heim. So im Ganzen auch Keil.

11. Die Rückkehr nach Nazareth.

Matth. 2, 19—23.

Luk. 2, 39b—40.

Da aber Herodes gestorben war, siehe, da erscheint ein Engel des Herrn dem Joseph im Traum in Aegypten (20) und spricht: stehe auf und nimm das Kindlein und seine Mutter zu dir und ziehe hin in das Land Israel, denn gestorben sind, die dem Kindlein nach dem Leben standen. (21) Er aber stand auf und nahm das Kindlein und seine Mutter zu sich und kam in das Land Israel. (22) Da er aber hörte, dass Archelaus herrsche über Judäa anstatt seines Vaters Herodes, fürchtete er sich, dahin zu gehen. Und im Traum empfing er Befehl und zog in die Gebiete Galiläas, (23) und kam und wohnte in der Stadt Nazareth, auf dass erfüllt würde, was da gesagt ist durch die Propheten, dass er Nazaráus heissen soll.

Sie kehrten zurück nach Galiläa zu ihrer Stadt Nazareth. (40) Aber das Kind wuchs und ward stark, erfüllt mit Weisheit, und Gottes Gnade war auf ihm.

Dass der Aufenthalt in Aegypten nur ein zeitweiliger, kurzer sein solle, hatte der Engel Gottes, welcher den Befehl zur Flucht überbrachte, deutlich genug merken lassen. Das Heil der Welt, in dem Lande der Verheissung an das Licht gekommen, sollte nicht von irgend einem heidnischen Lande aus in alle Lande ausgehen, sondern das Land Israel, das Geburtsland des Heilandes Christus, des Herrn, sollte auch das Land sein, da er aufwuchs, wirkte, starb und auferstand, da er seine ersten Jünger sammelte, seine Apostel fand, die seinen Namen dann den Heiden verkünden sollten. Bengel hat so unrecht nicht, wenn er behauptet: *commoratio Christi in Aegypto erat praeludium christianismi aegyptiaci (vide Deut. 23, 7). Primis christianismi temporibus egregia fuit in Aegypto ecclesia*. Wir könnten noch weitere Perspektiven finden. Die Wege des Heils zu den Heiden sind mannigfach: an den Weisen aus dem Morgenlande sehen wir, wie jene sich sehnen und aufmachen, um das Heil zu suchen und zu finden: an den Aegyptern, denen das Christkind ins Land gebracht wird, wie das Heil denen dargeboten wird, die ruhig sitzen auf den alten Hefen. Sollen wir noch weiter gehen? Die Flucht des Sohnes Davids nach Aegypten deutet darauf hin, dass die Kirche aus Israel zu den Heiden auswandert, und die Rückkehr desselben aus dem Heidenlande in das Land Israel weissagt, dass, wenn die Fülle der Heiden den Herrn geschaut hat, Israel ihn im Glauben annimmt. Doch wir verzichten auf solche typologische Deutungen: der Buchstabe des Textes ist an und für sich schon hochbedeutsam. *Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ* (so lese ich mit Tischendorf auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, Dublinensis) *τῷ Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ λέγων· ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ· τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου*. Nach dem Tode des Herodes erscheint dem Joseph wieder ein Engel Gottes im Traum: wer dieser Engel, ist jetzt nicht mehr ungewiss. Es ist derselbe, welcher die Flucht befohlen hat; damals sprach er ja: *ὥς ἂν εἴπω σοι* V. 13. Man könnte etwa dagegen bemerken, dass der Engel

dort als Gottes Mundbote rede und also nur sage, dass Gott auf irgend eine Weise den Joseph benachrichtigen werde, wenn alles wieder sicher sei in dem heiligen Lande: allein natürlich ist das nicht. Die Identität der gesandten Person ist doch immer das Nächste, worauf die Worte führen. Herodes stirbt — der Evangelist fühlt nicht den Beruf, seinen Lesern nähere Mittheilungen über das furchtbare Ende dieses Mörders der unschuldigen Kinder Bethlehems und Verfolgers Jesu Christi zu machen. Dasselbe war noch allen seinen Lesern im Gedächtnisse: wer sich näher darüber unterrichten will, nehme den Josephus (ant. 17, 6, 5 u. 8, 1. b. i. 1, 33, 1, 5, 7 u. 8) zur Hand. „Herodes Krankheit verschlimmerte sich mehr und mehr,“ erzählt derselbe b. i. 1, 33, 1, „da sie ihn im Alter und Kummer überfallen hatte. Er war nun nahe an 70 Jahr, und das Unglück, das er mit seinen Kindern gehabt, hatte sein Gemüt so niedergedrückt, dass er auch in gesunden Tagen an keiner Ergötzung mehr Geschmack fand. Der Gedanke, dass Antipater (sein Sohn, der ihm hatte Gift beibringen wollen) noch lebe, verstärkte seine Krankheit.“ Als sich das Gerücht verbreitete, er liege im Sterben, entstand ein Aufbruch, geschürt von zwei angesehenen Schriftgelehrten, in Jerusalem, und der goldene Adler, den der König über dem Tempelthor hatte anbringen lassen, ward herabgerissen und zerschlagen. Schwer strafte er die Hauptpersonen dieses Aufstandes. „Von diesem Vorfalle an,“ sagt Josephus l. c. § 5 weiter, „ergriff die Krankheit seinen ganzen Leib und verursachte in den einzelnen Theilen gar verschiedene Leiden. Das Fieber war nicht heftig, aber auf der ganzen Hautoberfläche empfand er ein unerträgliches Jucken, im Mastdarm beständige Schmerzen; an den Füßen entstanden Anschwellungen wie bei Wassersüchtigen, im Unterleib eine Entzündung und an den Schamtheilen ein Faulgeschwür, das Würmer erzeugte. Dazu kamen noch Atmungsbeschwerden, die ihm das Liegen unmöglich machten, und Krämpfe in allen Gliedern. Die Wahrsager erklärten seine Krankheit für eine Strafe des Himmels wegen der Schriftgelehrten.“ Er suchte Heilung in dem Bad Kalirrhoe jenseits des Jordans in der Nähe des Toten Meeres. Man setzte ihn dort in eine Wanne mit warmem Oel, er konnte es aber nicht vertragen und verdrehte seine Augen wie ein Sterbender. Jetzt liess er sich nach Jericho bringen. Dorthin wurden die angesehensten Männer aus ganz Judäa geschleppt und in der Rennbahn verwahrt; seiner Schwester Salome und deren Manne Alexa befahl er, wie er die Augen zugeedrückt habe, die Eingesperrten niedermetzeln zu lassen. „Ich weiss,“ sprach er (l. c. § 6), „dass die Juden meinen Tod wie ein Freudenfest feiern werden, doch können mir andere zur Trauer verhelfen und mir eine glänzende Leichenfeier verschaffen.“ „Der König erholte sich (nach Josephus l. c. § 7) wieder ein Wenig, dass die Lebenslust erwachte, bald darauf aber, da Mangel an Nahrung und krampfhafter Husten ihn wie auf die Folter spannten, wurden ihm seine Leiden zu gross und er beschloss, dem Gescheicke zuvorzukommen. Er nahm einen Apfel und forderte ein Messer dazu, um ihn nach seiner Gewohnheit in Stücke zu zerschneiden; dann schaute er sich um, ob ihn niemand hindern würde, und erhob seine Rechte, wie um sich zu erstechen.“ Man fiel ihm in den Arm, er musste

den Leidenskelch bis zu dem letzten Tropfen austrinken. Eine kurze Freude hatte er, als von Rom die Nachricht einlief, dass der Kaiser ihm erlaube, nach Gutdünken mit Antipater zu verfahren; sofort liess er ihn hinrichten. Er überlebte nur noch fünf Tage diese Hinrichtung. Geduldig hatte Joseph in Aegypten der Dinge gewartet; es scheint, als ob er den Tod des Herodes erst durch den Engel erfahren habe, welcher seine frühere Rede noch gut im Gedächtnis hatte. Die Uebereinstimmung ist ganz auffallend und die gelegentlichen Abweichungen sehr bedeutsam. Wieder hört Joseph im Traum die Worte: *ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ*, während es aber dann das erste Mal weiter lautete: *καὶ φεύγε εἰς Αἴγυπτον καὶ ἴσθι ἐκεῖ, ἕως ἂν εἶπω σοι*, heisst es nun: *καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ*, und während damals jene Weisung mit den Worten begründet wurde: *μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό*, wird jetzt dieser Ruf in die Heimat so motiviert: *τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου*. Aegypten soll Joseph jetzt wieder verlassen und nicht flüchten, sondern sorglos, gemächlich reisen *εἰς γῆν Ἰσραὴλ*. Meyer schiesst mit seiner Anmerkung: „Beachte die Weite und Unbestimmtheit der Bezeichnung; so konnte sich Joseph nachher nach Galiläa wenden, ohne der Weisung entgegen zu handeln,“ neben das Ziel. Er verweist auf 1 Sam. 13, 19. Ez. 11, 17. Wenn man aber diese Stellen ins Auge fasst, so erkennt man, dass diese Bezeichnung nicht auf das Folgende, sondern auf das Vorhergehende hinblickt. 1 Sam. 13, 19 und 20 steht *γῆ Ἰσραὴλ* den *ἄλλοφύλοις*, der *γῆ ἄλλοφυλῶν* und Ez. 11, 17 den *χώραις τῶν ἐθνῶν* gegenüber. Darnach wird man hier mit Keil sagen müssen, dass die *γῆ Ἰσραὴλ*, wohin Joseph jetzt wandern soll, dem *Αἴγυπτος* die Spitze bietet, da er sich noch befindet; aus der Fremde in die Heimat, aus dem Heidenlande in das Land der Verheissung, in das Land des Volkes Gottes, das ist die Pointe. Jetzt kann, jetzt soll er getrost heimziehen: *τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου*. Lebhaft erinnern diese Worte an das Alte Testament: die Phrase *ζητεῖν τὴν ψυχὴν τινος*, welche von der Vorstellung ausgeht, dass mit dem Blut die Seele von dem Leibe sich scheidet, ist nicht bloss hebräisch, cf. Exod. 4, 19. 2 Sam. 4, 8, sondern überhaupt der ganze Satz mit sehr geringen Modifikationen, wie Grotius schon angiebt, aus jener Exodusstelle herübergangen. Dort spricht der Herr zu Mose: *βάδιζε, ἀπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν*. Merkwürdig ist, dass hier der Plural beibehalten wird. Glöckler glaubt, der Engel begreife unter den *ζητοῦντες*, die gestorben seien, Herodes und seinen Sohn Antipater; Euthymius, Herodes und seine Berater; Spanheim, Herodes und die Vollstrecker seiner Befehle; allein an Antipater ist absolut nicht zu denken, denn, wenn dieser um die Zeit des Bethlehemitischen Kindermordes nicht mehr in Rom weilte, so lag er bei seinem Vater schon im Gefängnis (Joseph. ant. 17, 5, 1 ff. b. i. 1, 31, 3 ff.); auch mit Beratern will es nicht gehen, denn Matthäus weiss einerseits nichts von ihnen und andererseits weiss er nur um das Ableben des Königs. Auch die Vollstrecker haben nichts hier zu schaffen, sie haben gethan, was ihnen befohlen war, und haben keine weiteren Befehle empfangen. Voll Verzweiflung klammerte sich Fischer an den pluralis

maiestaticus: Fürsten reden wohl in Erlassen von sich in der ersten Person der Mehrzahl, aber selbst der Servilismus der byzantinischen Geschichtsschreiber hat es nicht fertig gebracht, in der Erzählung von den Thaten eines Kaisers den Majestätsplural festzuhalten. Die neuere Exegese schwärmt hier von einem Plural der Kategorie; ich nenne nur die Namen Fritzsche, Kühnöl, Winer S. 158, Olshausen, Meyer, Keil. Es fällt mir nicht ein, diesen Plural in Abrede zu stellen; doch das erlaube ich mir in aller Bescheidenheit zu bemerken, dass ein solcher hier ganz und gar nicht an dem Platze ist. Meinem Dafürhalten nach ist jener Plural nur da statthaft, wo von einem Könige etwas ausgesagt wird, was die königliche Würde, Sitte u. dergl. mit sich bringt; wenn aber von einem Könige etwas berichtet werden soll, was nur von demselben und sonst weiter keinem gilt, was hat dann diese im Ganzen sehr seltene Spracherscheinung zu suchen? Grotius, Gratz, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Lange, Hengstenberg scheinen mir das Richtige getroffen zu haben; der Plural ist einfach aus jener alttestamentlichen Stelle, die offenbar dem Evangelisten vor der Seele schwebt, mit übernommen.

Joseph hat die Engelsbotschaft vernommen und handelt danach: *ὁ δὲ ἐγερόθεις παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς*, so heisst es auch jetzt wieder. Weil aber der Engel kein *φεῦγε*, sondern nur ein *πορεύου* geboten hat, so kann ein *νυκτός* auch nicht mehr bei *παρέλαβεν* erwartet werden. Nicht heimlich, sondern öffentlich, frank und frei kehrt Joseph in das Land seiner Väter heim, *καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ*. Am nächsten an Aegypten grenzt die Landschaft Judäa: dorthin lenkt Joseph seine Schritte, dort möchte er am liebsten weilen. Wir irren uns auf keinen Fall, wenn wir mit den andern Auslegern, an deren Spitze Augustinus (de cons. ev. 2, 10, 22) steht, annehmen, dass er es für wünschenswert, ja für geboten achtete, dass der Sohn Davids in der Stadt Davids, der König der Juden in der Nähe der Hauptstadt, des Mittelpunktes des ganzen Volkes, der heiligen Stadt mit dem Tempel und seinen Gottesdiensten, aufwachse. Aber ist das Land durch den entsetzlichen Tod des Herodes auch von einer Plage befreit worden, so findet Joseph doch keine rechte Freudigkeit, seinen Plan auszuführen. *Ἀκούσας δὲ, ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει (ἐπὶ* setzen hier mehrere Codices, unter ihnen der des Ephraem, Cantabrigiensis und Parisiensis VIII, ein) *τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου, ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν*. Herodes hinterliess drei Söhne: den Archelaus, den Antipas und Philippus. In seinem letzten Willen hatte er dem Philippus Trachonitis und die angrenzenden Länder (b. i. 1, 33, 8. Gaulonitis, Trachonitis, Batanäa und Pania heisst es genauer ant. 17, 8, 1), dem Antipas Galiläa und Peräa (ant. 17, 8, 1) und dem Archelaus die andern Landschaften vermacht: Archelaus sollte den Königs-, Antipas und Philippus aber den Tetrarchentitel führen (ant. 17, 8, 1. b. i. 1, 33, 8). Der Erblasser, welcher seine Stellung zu dem Kaiser Augustus genau kannte, hatte diesem sein Testament in die Hände gelegt. Archelaus, welchen das Volk, als er nach seines Vaters Tod zum ersten Male in dem Tempel sich zeigte, als König begrüsst hatte, lehnte vorsichtig diesen Titel ab und begab sich nach Rom, um

die Befehle des Kaisers in Empfang zu nehmen. Lange dauerten die Verhandlungen; schliesslich entschied jener, dass Archelaus die Hälfte des Königreichs mit dem Titel eines Ethnarchen und dem Versprechen, dass er zum Könige ernannt werden solle, wenn er sich dessen würdig beweiße, erhalte, und die andere Hälfte in zwei gleiche Teile geschieden werde für die beiden Tetrarchen Antipas und Philippus. Antipas bekam Galiläa und Peräa mit 200 Talenten Einkünften; Philippus Batanäa, Trachonitis, Auranitis und einige Teile von dem Gebiete des Zenon bei Jamneia mit 100 Talenten Einkünften (Joseph. b. i. 2, 6, 3. In den ant. 17, 11, 4 wird das Gebiet des Philippus etwas anders angegeben, nämlich Batanäa mit Trachonitis und Auranitis und mit einem Teil vom Hause Zenodorus, und das Land des Archelaus genau benannt: Idumäa, Judäa, Samarien mit Ausnahme der drei Städte Gaza, Gadara und Hippus). Wenn nun Calvin daraus, dass Matthäus hier den Archelaus βασιλεύειν lässt, schliesst, dass Joseph in das Land Israel zurückgekehrt sei, ehe jenem der Titel eines Königs von dem Kaiser abgesprochen sei, so hat er sich übereilt: der Evangelist schreibt ja nicht mit jenen Vorgängen gleichzeitig, sondern Jahrzehnte später und weiss gewiss auch recht gut, dass dieser Sohn des Herodes niemals mit dem Titel seines Vaters begnadigt wurde. Das Wort βασιλεύς ist nicht so eng wie unser König und das lateinische rex; bekanntlich nennt das Neue Testament wiederholt den römischen Kaiser ohne Weiteres βασιλεύς, 1 Petr. 2, 13 u. 17, wie das auch Josephus (z. B. b. i. 5, 13, 6) thut, und alle Regenten werden darunter befasst, cf. Matth. 10, 18. Mark. 13, 9. Luk. 21, 12. So wird βασιλεύειν auch nicht bloss von dem Herrschen eines Königs, sondern überhaupt von jedem Herrschen gebraucht, und wie hier βασιλεύειν mit einem Genetive verbunden wird, so kommt es auch bei guten griechischen Schriftstellern vor, wie bereits bei Homer Od. 11, 285. Joseph, welcher bei seinem Eintritte in das Land Israel hörte, dass Archelaus über Judäa herrsche, ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν. Auch diese Konstruktion des ἀπελθεῖν mit ἐκεῖ statt ἐκεῖσε ist gut griechisch, die Adverbien der Ruhe werden sehr häufig mit Verbis der Bewegung verknüpft, womit angezeigt wird, dass die Bewegung zur Ruhe gekommen ist. Weiss denkt es sich nun so, dass dem Joseph nicht erst, als er in das Land Israel gelangt war, diese schweren Bedenken und Sorgen kamen, sondern schon vorher soll er sich vor Archelaus gefürchtet und deshalb dessen Gebiet sorglich vermieden haben. So wie der Text aber lautet, betrat er das Land Israel ganz sorglos; sobald als er aber dort hörte, dass Archelaus über Judäa herrsche, so fürchtete er sich, dorthin zu ziehen. Es ist damit nicht angedeutet, dass er überhaupt nicht Judäa auf diesem Rückzuge berührte, nur das wird gemeldet, dass er sich nicht getraute, dorthin zu gehen, um allda zu verbleiben. Menschlich betrachtet, hatte er alle Ursache, sich des Schlimmsten von Seiten des Archelaus zu versehen, denn dieser zeigte sich in den ersten Wochen seiner Regierung als den ebenbürtigen Sohn seines Vaters. Bekanntlich traten vor dem Kaiser in Rom wider ihn, der um die Belehnung sich bewarb, Juden als Kläger auf. Nachdem diese über seines Vaters Missregierung sich beschwert haben, kritisieren sie seine eigenen ersten Regierungsakte.

Sie befinden, dass er seinem Vater nichts nachgiebt, τὸν δὲ δέοντα, so erklären sie unumwunden (Josephus, ant. 17, 11, 2) μὴ οὐχ Ἡρώδου γνήσιος πιστεύοιτο υἱός, οὐδὲν εἰς ἀναβολάς, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὀξέως ἐπάξιν ἂν τῷ ἔθναι τὴν διάνοιαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα μηδέπω τέλεον κρατυνόμενον ἡγεμονίαν, διὰ τὸ ἐπὶ Καίσαρι δοῦναι καὶ μὴ τὴν ἐξουσίαν εἶναι. Einige meinen, diese Furcht vor Archelaus verrathe Kleinglauben, Joseph habe wissen müssen, dass Gott seinen Engeln über diesem Kinde befohlen habe: allein sie vergessen dabei erstens, dass Gott auch ihm die Hut dieses Kindes anvertraut hatte, und zweitens, dass wir trotz des höheren Schutzes unser Leben nicht leichtsinnig aufs Spiel setzen dürfen, denn das heisst ja, wie Christus es selbst nennt, Gott versuchen. Wir behaupten ganz bestimmt: Er hatte Grund und Recht, vor dem bösen Archelaus sich zu fürchten. Χρηματισθεὶς δὲ κατ' ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας. Ob sich Joseph in seiner Angst an Gott gewandt hat mit der Bitte, ihm seinen verborgenen Willen zu offenbaren, können wir weder bestimmt bejahen noch verneinen, denn wie oben bemerkt wurde, sagt χρηματίζεσθαι darüber nichts Bestimmtes aus. Wenn ich bei den Weisen eine Anfrage an den Gott Himmels und der Erde, ob sie zu Herodes hingehen sollten, abgelehnt habe, weil ihnen die Gesinnungen desselben nicht verdächtig geworden waren, so möchte ich hier mit der Vulgata, Fritzsche, Meyer u. a. die andere Möglichkeit statuieren. Kann es wohl anders sein, als dass Joseph in seiner Furcht sich an Gott wendet und ihn, der ihn so treu bisher beraten hat, um den Entscheid bittet? Ein frommer Mann, wie er war, konnte in solcher Lage nichts Anderes thun als beten. Er erhält im Traum die Weisung, wohl nicht wieder durch einen Engel, was wohl sonst vermerkt wäre, sondern ohne solch eine Mittelsperson, direkt, und ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας. Er verliess Judäa und zog sich nach Galiläa zurück. Befremdlich ist diese Umschreibung jener Landschaft: wie hier von μέρη τῆς Γαλιλαίας die Rede ist, so Matthäus 15, 21 von μέρη Τύρον καὶ Σιδώνος und 16, 13 von μέρη Καισαρείας τῆς Φιλιππιν und Act. 2, 10 von μέρη τῆς Λιβύης. Alle diese benannten Länder haben das mit einander gemein, dass sie nicht ein strenggeschlossenes Ganze bilden, sondern aus vielfach zerstreuten und kaum sich berührenden Distrikten zusammengesetzt sind. Galiläa, trotzdem dass es ein kompaktes Ganze ist, zerfällt dadurch auch in einzelne Teile, dass es nicht ein durchlaufendes, sondern ein durch Gebirgszüge und Thalbecken zerschnittenes Hochland ist. Wir haben ganz getrennte Gruppen: ich erinnere nur an das Land am See Genesareth, das ganz abgeschnitten ist. Galiläa gehörte zu der Herrschaft des Antipas und gar nicht, wie Calvin irrthümlich noch angiebt, zu der des Philippus; es stand dem Joseph frei, sich in Galiläa einen Wohnsitz zu wählen, denn wenn Gott im Traum die Stadt Nazareth genannt hätte, würde wohl gesagt sein: ἀνεχώρησεν εἰς Ναζαρέθ. Wie Gott nicht mit einem Male alles offenbart, sondern seine horas et moras hat und alles zu seiner Zeit thut, so bescheidet er sich auch vielfach mit Fingerweisen, Direktiven und Andeutungen. Der Mensch hat dann für den bestimmten Fall freie Wahl. Bengel schliesst wohl nicht fälschlich aus diesem Umstand, dass ganz Galiläa vor Joseph offen daliegt, dass er durch

keinen Besitz an irgend einen Ort Galiläas gebunden ist. *Colligi hinc potest paupertas Josephi, qui non haberet certam sedem, quam potissimum repeteret.* Er entscheidet sich für Nazareth. Hier treffen Matthäus und Lukas endlich zusammen. Was den Ausschlag gab, erfahren wir aus dem Letzteren, denn nach ihm *ἐπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ*. Nazareth war ihre Stadt: man wolle *ἑαυτῶν* nicht übersehen, es war also die Stadt beider, des Josephs und der Maria, weshalb der Gedanke, dass Joseph zeitweilig, um Maria zu freien, dorthin gekommen sei, entschieden abzuweisen ist. *Ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέθ*, bemerkt Matthäus. Fritzsche und Olshausen beziehen *εἰς πόλιν* nicht auf *κατῴκησεν*, sondern springen darüber hinweg auf *ἔλθων*. Dieselbe Verbindung *ἔλθων κατῴκησεν εἰς* begegnet uns 4, 13 wieder; da aber Act. 7, 4 steht: *εἰς ἣν ὑμεῖς νῦν κατοικεῖτε* und 2 Chron. 19, 4 *κατῴκησεν Ἰωσαφὰτ εἰς Ἱερουσαλήμ*, so tragen wir auch nicht das geringste Bedenken, mit Luther, Paulus, Kühnöl, de Wette, Meyer, Bleek, Keil *εἰς πόλιν* mit *κατῴκησεν* zu verbinden.

Durch eine wunderbare Fügung Gottes, nämlich durch die von Augustus angeordnete Schatzung der ganzen Welt waren Joseph und Maria nach Bethlehem, der Stadt Davids, in Judäa geführt worden, weil dort nach der Weissagung des Propheten Micha der König Israels geboren werden sollte; durch eine ebenso wunderbare Fügung Gottes, nämlich dadurch, dass Joseph vor Archelaus sich fürchtete und Nazareth erwählte, ward gleichfalls wieder eine Weissagung des Alten Testaments erfüllt. Wie die Eltern aber an jene auf Bethlehem abzielende Prophezeiung nicht dachten, so wussten sie auch um diese auf Nazareth hinweisende nichts; Joseph zog nicht hin, dass er erfülle, sondern er zog hin, dass erfüllt werde, *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, οὗ Ναζωραῖος κληθήσεται*. Die Worte machen an und für sich nur geringe Schwierigkeiten; zu bemerken ist nur ein Dreifaches. Erstens, was den Sprachgebrauch von *προφήτης* anlangt, so sind wir ausser Stand, Clarius zu folgen, welcher drei Arten von Propheten darunter befasst, erstens die sogenannten ersten Propheten, von denen die Geschichtsbücher des Alten Testaments herrühren; zweitens die sogenannten späteren Propheten, welches die 4 grossen und die 12 kleinen in der Bibel sind; und drittens die Schüler, die Kinder der Propheten, die schriftgelehrten Ausleger der Propheten zweiter Klasse. Dass in dem Neuen Testamente jene Verfasser der Geschichtsbücher hätten *προφήται* genannt werden können, leugnen wir nicht so rundweg, wie das andere, dass Ausleger der Propheten selbst Propheten heissen. Nirgends werden diese in dem Alten Testamente so bezeichnet; aber wir lassen auch die erste Gattung hier nicht zu, denn die Stelle, in welcher jene alttestamentlichen Historiographen in den Evangelien oder Episteln Propheten genannt werden, möchte ich sehen. Die Propheten, welche von dem Nazoräus geredet haben, müssen solche Propheten sein, welche mit dem Propheten Micha und Hosea sich gleichen. Zweitens: *Ναζωραῖος* heisst es hier und keine Frage kann darüber entstehen, ob dies Wort von der Stadt *Ναζαρέθ* sich ableitet oder nicht. Das Theta in dem Stadtnamen ist auf keinen Fall radikal, sondern servil, es ist nicht wurzelächt, sondern nur des

Wohlklangs wegen angehängt. Wäre es anders, so müsste das Gentilitium unbedingt *Ναζαρεταῖος* lauten. Das Neue Testament kennt zwei von *Ναζαρεθ* abgeleitete Formen: *Ναζαρηνός* (nach Tischendorf Mark. 1, 24. 10, 47. 14, 67. 16, 6. Luk. 4, 34. 24, 19) und unser *Ναζωραῖος* (nach der angezogenen Textrecension Matth. 26, 71. Luk. 18, 5 u. 7. Act. 2, 22. 3, 6. 4, 10. 6, 14. 22, 8. 24, 5. 26, 9. Joh. 18, 5 u. 7. 19, 19). Drittens *κληθήσεται* kann nun und nimmer „bedeuten“ heissen, was v. Hofmann will, der hier zwischen *εἶναι* und *καλεῖσθαι* streng unterscheidet und das *καλεῖσθαι* von den ungläubigen Juden ausgehen lässt, welchen Jesu Herkunft aus Nazareth, dem in der Schrift ungenannten Orte, dazu diene, ihn als einen zu bezeichnen, von welchem die Schrift nichts wisse. (Schriftbeweis 2, 1, 119). Mit Recht weist Keil diese Ansicht damit ab, dass sie erstens gegen den biblischen Sprachgebrauch, vgl. Luk. 1, 32 u. 76. Matth. 5, 9 u. 19, verstösst und zweitens an Act. 3, 6 scheitert, wo Petrus doch unmöglich sagen könne: Im Namen Jesu von Nazareth, von dem die Schrift nichts weiss, stehe auf!

Ist der Wortlaut dieses Satzes klar, so ist sein Sinn höchst unklar. Propheten haben geweissagt, dass Jesus der Nazoräer genannt werden soll; ob wir das *οὕτως* mit Luther, Calvin, Ewald, Bleek u. a. recitativ fassen, oder mit Erasmus, de Wette, Meyer u. a. durch „dass“ verdeutschen, berührt den Sinn nicht. *Omnes ecclesiastici viri*, so klagt Hieronymus bereits, *quaerunt et non inveniunt, ubi scriptum sit*. Jahrhunderte sind vergangen und man hat dies Wort des Evangelisten wahrlich nicht vergessen, aber Bengel schreibt noch: *quamquam quo tempore floruerit ille propheta, per quem hoc praedicatum est: utrum oppidum Nazaret, cuius nulla in vetere testamento alia fit mentio, iam tum aliquo numero fuerit, necne? Ipsene propheta ille Nazarenus civis fuerit et insignem hunc versiculum Nazaretae deposuerit? Utrum sermone solo an etiam stilo eum comprehensum posteritati reliquerit? Unde Matthaeus acceperit? Quis novit? Quid nosse attinet?* Ganz kann ich in diesen Ton nicht einstimmen; ich hoffe, dass man doch zu einem gesicherten Resultate gelangen kann. Es gilt nur, vorsichtig zu Werke gehen.

Ein Zwiefaches müssen wir meinem Ermessen nach von jeder Erklärung fordern, wenn wir sie zulassen sollen, um den Preis zu werben. Erstens muss sie dem Worte *τὸ ἐξηθὲν διὰ τῶν προφητῶν* gerecht werden. Auf Grund dieses Wortes müssen wir mehrere Erklärungen schon abweisen. Calov nimmt an, dass die Weissagung eines Propheten, welche aber nicht in Schrift gefasst gewesen, sondern sich nur von Mund zu Mund fortgepflanzt habe, die Stadt Nazareth als den Heimatsort des Messias bezeichnet habe. Wir sagen, ohne uns zu bedenken: Das ist nicht möglich, denn, wenn eine solche Weissagung wirklich durch die mündliche Tradition bis zu Matthäus gekommen wäre, hätten die Juden nicht sprechen können: „Siehe, aus Galiläa stehet kein Prophet auf“ (Joh. 7, 52), und: „Soll Christus aus Galiläa kommen?“ (I. c. 42); auch hätte sich der Evangelist dann ganz gewiss anders ausgedrückt. Nicht ein einziges Mal greift er, wenn er die Erfüllung einer Weissagung bemerklich machen will, über die h. Schrift hinaus; das, was von Propheten geredet worden, das ist auch allemal in dem hl. Codex zu finden. Das

wissen Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius sehr wohl, sie halten darum entschieden daran fest, dass in irgend einem prophetischen Buche des Alten Testamentes Nazareth als der Ort benannt worden sei, da der Verheissene aufwachsen werde, versichern aber, dass die Juden diese Weissagung entweder aus dem betreffenden Buche des Alten Testamentes ausgemerzt, oder das Buch, welches sie enthielt, aus Bosheit und Christus-hass aus der Sammlung ihrer kanonischen Bücher ganz herausgeworfen hätten. Das ist nicht möglich. Die Ausmerzung einer Stelle, die Hinauswerfung eines ganzen Buches hätte doch erst geschehen können, nachdem Christus aus Nazareth als Prophet, mächtig von Thaten und Worten, vor Gott und allem Volke aufgetreten war, dann aber konnte man ihm bei Lebzeiten nicht seine Abkunft aus Nazareth vorwerfen, und weiter wissen wir ganz bestimmt, dass seit den Zeiten Esras keine Judenhand an dem Kanon der Schrift sich vergriffen hat. Gratz und Ewald denken an ein apokryphisches Buch; allein davon ganz abgesehen, dass bis jetzt kein apokryphisches Buch aus dem Staube der Bibliotheken, in dem man doch sehr eifrig nach solchen höchst zweifelhaften Schätzen gewühlt hat, hervorgezogen worden ist, welches eine auf Nazareth abzielende Prophetie enthielte, so scheitert diese Erklärung daran, dass Matthäus nie ein Apokryphum berücksichtigt. Man darf uns hier nicht mit Juda V. 14 kommen, wo an die Weissagung Henochs erinnert wird; Matthäus schreibt für Judenchristen und angeregte, suchende Juden; wie könnte er diesen gegenüber auf solch ein problematisches Buch sich berufen, um den Anstoss, welchen sie an dem Hervorgange des Messias aus Nazareth nahmen, zu beseitigen?

Ist unser erster Prüfstein, an welchem sich jede Erklärung zu bewähren hat, die Prophetie des Alten Testamentes, so ist unser zweiter der innere Zusammenhang zwischen Nazareth und Nāzoräer. Eine Paronomasie, ein witziges Wortspiel ist ein Attentat auf die Würde des Apostels, eine Versündigung an seiner bestimmten Erklärung, dass also die Weissagung der Propheten laute. Man beweist nicht durch eine Alliteration, durch einen zufälligen Gleichklang der Laute: zwischen den beiden Worten *Naζαρέθ* und *Naζωραῖος* muss eine Sympathie, eine Seelenharmonie, eine tiefe, wesentliche Beziehung stattfinden. Wir weisen daher ab sowohl die Erklärung Zuschlags, welcher auf Exod. 34, 6 f. zurückgreift, wo es heisst: „Jehova, Jehova, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Gnade und Treue, bewahrend Gnade (נָצַר חֶסֶד) Tausenden,“ als auch die Auslegung Riggerbachs, welcher an Psalm 31, 24 sich hält, wo geboten wird: „Liebet Jehova, all seine Frommen! Die Treuen bewahret (אֱמוּנִים נָצַר) Jehova.“ Ein Jeder erkennt ja sofort, dass hier der Messias gar nicht נָצַר benannt, sondern nur eine Eigenschaft Gottes prädicirt wird neben andern löblichen Vollkommenheiten: die weitere Frage, ob Nazareth mit diesem נָצַר bewahren, hüten zusammenhängt, kann deshalb auf sich beruhen. Hitzig verweist auf Jesaja 49, 6, wo Jehova spricht: „Zu gering ist's,

dass du mein Knecht seist, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Geretteten (נְצוּרִי) Israels zurückzuführen, und so mach ich dich zum Licht der Nationen, dass mein Heil dringe bis ans Ende der Erde.“ Hitzig ist als ein kühner Interpret und wagehalsiger Etymolog bekannt, aber hier übertrifft er sich selbst. Damit der gelehrte Mann seinen Einfall durchbringen kann, muss Matthäus Nezure für einen Singular und für ein Prädikat des Messias, der die Erretteten sicher führt, angesehen haben!! Delitzsch hat früher geglaubt, dass dem Evangelisten Jes. 42, 6 im Sinne gelegen habe, wo es heisst: „Ich Jehova berufe dich zum Heil und ergreife deine Hand: ich bewahre dich (נִצְרָה) und mache dich zum Bundesmittler des Volkes, zum Licht der Nationen“: allein wie auf Grund dieses Prophetenwortes der Evangelist behaupten kann, dass Jesus der Nazoräer von den Propheten genannt worden sei, ist mir nie klar geworden, und der Aufsteller dieser Auslegung hat sie wohlweislich später selbst zurückgezogen.

Frühe hat man erkannt, dass zwischen Ναζωραῖος und נְצוּרִי, der Nasiräer, der Gottverlobte, ein gewisser Gleichklang bestehe, und deshalb angenommen, der Apostel wolle sagen, Jesus sei in Nazareth gross geworden, damit erfüllt würde das Wort der Weissagung, dass er solle der Nasiräer heissen. Meist führt man Tertullianus als den ersten Vertreter an; allein man irrt sich, denn derselbe sagt (adv. Marc. 4, 8): *Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam, christus creatoris. Unde et ipso nomine nos Judaei Nazarenos appellant per eum. Nam et sumus, de quibus scriptum est: Nazaraei exalbatu sunt super nivem (Thren. 4, 7): qui scilicet retro luridati delinquentiae maculis et nigrati ignorantiae tenebris. Christo autem appellatio Nazaraei competitura erat ex infantiae latebris, ad quas apud Nazareth descendit, vitando Archelaum, filium Herodis.* Hieronymus stellt diese Erklärung mit zur Wahl. Der autor op. imp. (*per omnes prophetas Jesus Nazarenus vocatur, quod est sanctus*), weiterhin Theophylactus, Beda, Erasmus, Calvin, Beza, Spanheim, welcher Joseph und Simson schon als Vorbilder Christi anführt, Grotius, Wetstein, Ewald, Hilgenfeld vertreten sie. *Haec mihi videtur esse Matthaei sententia, schreibt Grotius, in veteri foedere eos, qui supra communia legis praescripta peculiari cuidam sanctimoniae Deo non res suas, sed semetipsos dedicarent, Nazaraeos vocari: id autem in Christo eminenter impletum, ut qui non vini abstinentiae aliisve id genus caerimoniis, sed morti cruentae atque ignominiosae se ultro devoverit, quo respiciunt Christi verba Joh. 17, 19, ubi est vox ἀγιαζω, unde ἡγιασμένος, quod apud LXX ponitur pro Nazaraeo.* Bleek sagt sehr richtig: „Allein diese Beziehung ist schon deshalb durchaus unwahrscheinlich, weil zwar Johannes der Täufer, nicht aber Christus ein so streng asketisches Leben führte, dass der Begriff des Nasiräers irgend auf ihn anwendbar gewesen wäre, s. Matth. 11, 19. Luk. 7, 34.“ Wir machen weiter darauf aufmerksam, dass einmal in der Septuaginta נְצוּרִי nie mit Ναζωραῖος übertragen wird, sie sagt dafür ἐβδόμητος, ἡγιασμένος, Ναζιζαῖος (Thren. 4, 7), und dass weiter Nazareth mit einem Nasiräate gar nichts zu schaffen hat.

Tertullianus findet darin, dass Jesus ein Nazoräer war, eine Anspielung auf seine Verborgenheit, seine Erniedrigung: dieser Gedanke ist von Michaelis, Paulus, Rosenmüller, Gersdorf, Kühnöl, Schott, Käufer, Olshausen, Lange, Ebrard u. a. wieder aufgenommen worden. Es „behält (nach Olshausen-Ebrard) die Ansicht die grösste Wahrscheinlichkeit, der Evangelist habe den Umstand berücksichtigt, dass die Nazarener beim Volk verachtet waren. Darnach hätte er dann solche Stellen vor Augen gehabt, in denen der Messias in seiner Niedrigkeit geschildert wird, wie z. B. Ps. 22. Jes. 53. Die allgemeine Weissagung: der Messias werde nicht als ein gefeierter Herrscher, sondern als ein verachteter, ärmlicher Mann auftreten, giebt Matthäus in der konkreten Form wieder: die Propheten schon haben geweissagt, dass er ein (wahrer) Nazarener (an Verachtung), dass er ganz das sein werde, was die Nazarener wirklich sind und was er als Nazarener wirklich gewesen ist. Verbinden kann man mit dieser Ansicht die etymologische Anspielung auf

נָזִיר der Verachtete von נִזְר, was besonders bei der Voraussetzung einer hebräischen Urschrift des Matthäus nicht unwahrscheinlich ist.“ Treffend weist Bleek schon diese Erklärung mit den Worten ab: „Abgesehen davon, dass sich aus Joh. 1, 47 nur ersehen lässt, dass Nazareth ein unbedeutender Ort war, nicht aber, dass es vor anderen kleinen Städten bei den Juden in besonderer Verachtung gestanden hätte und in der Beziehung sprichwörtlich gewesen wäre, ist es durchaus nicht glaublich, dass der Evangelist in Beziehung auf dergleichen allgemeine Schilderung eines trübselig gebeugten Zustandes wie Jesaja am angeführten Orte sich sollte ausgedrückt haben können, es heisse in den Propheten, sei Ausspruch der Propheten, *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται*.“

Weit besser als alle diese angegebenen Deutungen gefällt mir die, welche Bengel mit Berufung auf seinen Landsmann Hiller aufstellt. *Vocatus est Christus Nazarenus. Fecit id quidem hominum sermo: imo vero fecit providentia patris. Non temere Pilatus, ut tribus linguis cardinalibus Jesum regem Judaeorum categorice scriberet et scriptum retineret, gubernatus est: non temere accidit, ut Nazarenum et Pilatus simul scriberet et alii antea posteaue dicerent. Nomina Jesu, Christi, Emanuelis, et reliqua, quod sonant, id revera exhiberi innuunt: unum Nazareni cognomen omine carere, recte negaveris. נִזְר est regii capitis insigne, et נָזִיר Hillero interprete est oppidum, quo vertex montis coronatur. Itaque Nazareni cognomen germanice exprimi posset: zu Kronberg hat der Gekrönte gewohnt. Vide Ps. 132, 18. Solent locorum nomina pro ipsa re significata poni* Gewiss, der Gedanke ist nicht übel: der Sinn des Namens Nazareth stimmte trefflich zu der Würde des Nazoräus. Wir haben jedoch ein Doppeltes einzuwenden. Erstens ist die Ableitung des Ortsnamens Ναζαρέθ von נָזִיר total falsch. Freilich behauptet eine lange Reihe von Exegeten, an deren Spitze meines Wissens Erasmus marschiert, dass das hebräische Zade, wenn es in das Griechische übertragen werde, in Sigma übergehe: allein so verjährt diese Meinung auch ist, so hat sie doch kein Existenzrecht. Ich stelle nicht in Abrede, dass die Septuaginta in ihrer Dolmetschung jenen Kanon beobachtet, aber ich mache

dagegen geltend, dass Nazareth erstens nirgends in dem Alten Testamente vorkommt und also auch nicht von der Septuaginta gräcisiert worden ist, und dass zweitens jener Usus der Septuaginta nur beweist, dass die Juden in Alexandrien das Zade weicher aussprachen, aber durchaus nicht, dass dieses auch von den Juden Palästinas und insonderheit von den Galiläern geschah. Wir wissen, dass die Galiläer schon die einzelnen Buchstaben nicht so aussprachen wie die Bewohner Judäas, und so erklärt es sich sehr leicht, dass unser Nazareth nicht auf נִזְרֶת zurückgreift, sondern auf נָצֶר. So schrieben die Juden jene Stadt Galiläas: wir können dafür den vollständigen Beweis liefern, vgl. Lightfoot in der *disquisitio geographica Joanni praemissa* in seinen *Horae hebraicae*, und Hengstenberg, *Christologie* 2, 124 ff. Ben Nezer nennt der Talmud mehrfach unsern Herrn, z. B. Bereschith Rabba in der 76. Parasche f. 69, 3: *intuitus sum cornua et ecce cornu aliud parvum ascendit inter ea*. Dan. 7, 38: *hic est ben Nezer* (זֶה בֶּן נָצֶר), und Jalkut Schimeoni No. 65 f. 156, 3. Dass Ben Nezer heisst der Sohn Nazareths, erklärt das talmudische Lexikon Schulchan Aruch, wo es lautet: Nezer ist der verfluchte Nozri (Nazarener) (נָצֶר נָצֶרִי הַמְּקֻלָּל), und David de Pomis, der da schreibt: Nozri ist derjenige, welcher geboren ist in der Stadt Nezer (נָצֶרִי מִי שְׁנוּלָד בְּעִיר נָצֶר) in Galiläa, drei Tagereisen von Jerusalem. Zweitens aber haben wir gegen Bengel und seine Anhänger zu erinnern, dass in dem Alten Testamente der Messias wohl als ein Herrscher, vgl. nur Micha 5, 1, als ein König, vgl. nur Sach. 9, 9, bezeichnet wird, nie aber als ein Kronenträger, und hier liegt der Accent doch darauf, dass er ein Gekrönter ausdrücklich benannt wird.

Hiernach bleibt nur die Auslegung übrig, welche Hieronymus von den eruditi Hebraei, die er um Rat frug, schon kennen gelernt hat, und die später von Piscator, Casaubonus, Jansen, Maldonat, v. d. Marek, Surenhus, Bauer (bibl. Theol. 1, 163), Glöckler, Fritzsche, Gieseler, Bretschneider, Kern, Krabbe, de Wette, Baumgarten-Crusius, Hengstenberg, Meyer, Köstlin, Bleek, Kahnis, Anger, Delitzsch jetzt, Keil u. a. verteidigt worden ist. Ich schliesse mich diesen Vorgängern ohne Bedenken an, denn diese Auslegung erfüllt alle Anforderungen. Zwischen Nazareth und dem Herrn Jesus besteht eine Wahlverwandtschaft, ein geheimnisvolles Band. Nazareth, von den Rabbinen נָצֶר geschrieben, bedeutet also *surculus*, Reis, Zweig. Dass der Ort so benannt wurde wegen des Buschwerkes, welches ehemals da gedieh, was z. B. Baumgarten-Crusius annimmt, möchte ich sehr bezweifeln, denn Hieronymus bereits scheint eine andere Etymologie in Erfahrung gebracht zu haben. In dem bekannten Brief an die Marcella (ep. 46) sagt er: *ibimus ad Nazareth et iuxta interpretationem nominis videbimus florem Galilaeae*. Noch zu den Zeiten dieses Kirchenvaters war Nazareth nur ein viculus (v. sein Onomasticon) und Hengstenbergs Vermutung ist sehr ansprechend, dass man den Ort wegen seiner geringen Anfänge und seiner schlechten Aussichten Nezer, ein Reis, nannte. Nezer heisst die Stadt, in welcher Joseph sich niederliess, in welcher Jesus fast seine ganze Jugend verlebte, und dieser Jesus wird selbst von den Propheten Nezer genannt. Jesajas 11, 1 weis-

sagt: „Dann schiesst ein Reis vom Stamme Isaïs aus und ein Spross, נֶצֶר, aus seiner Wurzel bricht hervor.“ Dass diese Stelle eine messianische Weissagung enthalte, ward von den Juden damals allgemein zugestanden; in ihr ist von einem נֶצֶר die Rede, was spätere Propheten insofern aufgenommen haben, als sie den Messias mit dem nomen proprium Zemach benennen, was bekanntlich Sacharja 3, 8. 6, 12 thut. Bleek vermutet, dass dem Evangelisten eine spätere jüdische Schrift in aramäischer Sprache bekannt gewesen sei, vielleicht unter dem Titel eines Propheten, worin von jenem Worte נֶצֶר in Beziehung auf den Messias ein ähnlicher Gebrauch gemacht worden sei, wie von dem Worte צֶמַח bei Sacharja, so dass der Messias geradezu Nezer genannt wurde. Wir weisen ganz entschieden diese Vermutung zurück; müsste sich die Erklärung auf diese Krücke stützen, so wäre sie hinfällig. Ich bitte, nicht zu vergessen, dass Matthäus 1, 23 aus Jesaja beibringt, dass man den Sohn der Maria Emmanuel nennen werde; er fasst die Weissagung nicht in dem Sinne, dass sie den Namen des Messias enthalte, sondern so, dass sie das Wesen desselben, seine Gottheit offenbart, auch auf Luk. 1, 32 u. 35 darf verwiesen werden. Der Messias, welcher in Jesus erschienen ist, ist bei dem Propheten Jesajas unter dem Nezer gemeint und bildlich so benannt, und dieser Nezer lebt jetzt in Nezer. Diese Uebereinstimmung ist wunderbar und hochbedeutsam. Wer will, kann mit Hengstenberg noch einen Schritt weiter gehen und eine weitere Gleichheit darin finden, dass Nazareth ein kleines, geringes Städtchen ist, und dass der Herr dort auch in Kleinheit und Niedrigkeit gelebt hat. Wir werden jetzt wohl auch dem Plurale διὰ τῶν προφητῶν gerecht. Merkwürdig ist, dass die Ausleger, welche bei τεθνῆκασιν οἱ ζητοῦντες einen pluralis categoriae annahmen, mit einziger Ausnahme von Fritzsche, hier zu diesem Nothelfer nicht gegriffen haben. Wir halten den Plural fest und glauben mit Glöckler, de Wette, Meyer, Keil u. a., dass der Evangelist neben jener Stelle Jesajas, zu welcher sich allenfalls noch 53, 2 nehmen lässt, an Jeremias (23, 5. 33, 15) und Sacharja gedacht hat, wo der Nezer als Zemach erscheint.

In Nazareth gedieh der Nezer, der Nazoräer, wie Lukas berichtet, wunderbar; τὸ δὲ παιδίον ἠΰξανε καὶ ἐκραταίουτο (πνεύματι liest hier der textus receptus mit dem Alexandrinus und einigen andern Handschriften. wir streichen es aber, da es in dem Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, Parisiensis VIII nicht gefunden wird und offenbar aus der parallelen Stelle Luk. 1, 80 hier eingeschmuggelt worden ist), πληρούμενον σοφίας καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass ἠΰξανε hier ganz wie 1, 80, wo dasselbe von Johannes ausgesagt wird, verstanden sein will; das Christkindlein ward also grösser, nahm leiblich zu, wuchs heran. Hinsichtlich des ἐκραταίουτο aber gehen die Ansichten schon sehr aus einander. Weiss und v. Hofmann beziehen es auch auf das leibliche Gedeihen, dasselbe werde nach zwei Seiten hin als Wachsen und Erstarken bezeichnet. Nicht wie ein Reis sei das Kind in die Höhe geschossen, sondern es habe auch Mark in seinen

Knochen, Kraft in seinen Gliedern gehabt. Ich kann diese Auffassung, mit den andern Auslegern im Bunde, nicht gut heissen. Die Parallelstelle 1, 80, wo es lautet: *ἐκραταιοῦτο πνεύματι* spricht dafür, dass auch hier ein inneres Erstarken, ein Zunehmen am Geiste gemeint ist. Neben *ἐκραταιοῦτο* steht *πληρούμενον σοφίας*. Keil behauptet, dies sei ein Akkusativ und mit *ἐκραταιοῦτο* zu verbinden; wie das gehen soll, kann ich nicht sehen. Es ist jedenfalls ein Nominativ und bezieht sich auf *τὸ παιδίον*; das Kind nahm als ein von Weisheit erfülltes an Kraft zu. Godet sah in *πληρούμενον* ein Medium. Das Bild scheint ihm von einem Gefässe hergenommen zu sein, welches, indem es grösser wird, sich füllt und, indem es sich füllt, sich immer mehr ausdehnt, um immer noch mehr in sich aufzunehmen. Mit Recht lehnen die andern Ausleger dies Medium ab und bleiben bei *πληρούμενον* als Passiv stehen, denn jenes Sich-Erfüllen macht zu einer thätigen Person das Kindlein, welches für das Erste doch nur aufnehmen kann, was es von aussen her berührte. Die *σοφία*, welche dem Kindlein immer reicher zu Theil ward, soll nach Godet unter sich begreifen einerseits die Erkenntnis Gottes, andererseits die durchdringende Erkenntnis der Menschen und der Dinge unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Gedankens. Auch hier hat er ganz ausser Acht gelassen, dass der Evangelist von dem *παιδίον* redet. Soll dasselbe über die Menschen seine altklugen Reflexionen anstellen. Auch ist wohl die *σοφία* schriftgemäss besser mit Keil als die rechte Erkenntnis Gottes und seiner Heilsgedanken und als das dieser Erkenntnis entsprechende Verhalten zu Gott in der Gottesfurcht Sprüche 1, 7. 9, 10 zu definieren. Wie verbinden sich nun aber die beiden Aussagen *ἐκραταιοῦτο* und *πληρούμενον σοφίας* mit einander? Bleek umschreibt: Es ward stark, indem es voll Weisheit ward, was stillschweigend die andern billigen. Hier-nach gewinnt es den Anschein, als wäre dieses geistige Erstarken dadurch zuwege gebracht worden, dass das Kind an Weisheit zunahm. Mir will das nicht gefallen, denn dass jedes bessere Wissen auch eine Kraftvermehrung uns zuführt, ist nicht wahr; ich denke, Lukas will ein Zwiefaches sagen: erstens, dass die sittliche Energie, die Willenskraft stets in erfreulicher Zunahme begriffen war, und zweitens, dass ebenso die Erkenntnis, das Wissen, die Weisheit nicht dahinten blieb. Ein ganz normales Wachsen im Geiste fand statt, was bei den Menschen meist nicht der Fall ist. Gewöhnlich entwickelt sich bei uns eine Seite auf Kosten der andern: der Wille auf Kosten der Erkenntnis, oder umgekehrt die Erkenntnis auf Kosten des Willens. Jesus war frei von solcher menschlichen Einseitigkeit und Beschränktheit; er entwickelte sich so, wie es in der Idee einzig richtig ist. Von dem Johanneskindlein ward 1, 66 gesagt: *καὶ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ*, von dem Jesuskindlein heisst es sehr charakteristisch: *καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό*. Raphel, Wolf, Wetstein fassten *χάρις* gleich körperliche Anmut; in dem ganzen Neuen Testamente hat das Nomen nie diese Bedeutung, es ist an allen Orten die Huld, die Gnade Gottes. So auch hier, wie Luther, Calvin, Bengel, Paulus, Kühnöl, de Wette, Meyer, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil auch erklären. Nach Olshausen und de Wette wird damit die wirkende Ursache jenes erfreulichen Gedeihens an Leib und Geist noch angegeben,

was aber nicht indiciert ist. Es steht koordiniert neben jenen Aussagen: wir belassen es darum auch am besten in dieser Stellung. Wie die Hand Gottes über dem Johannes waltete, so waltete Gottes Gnade schirmend und schützend über Jesus und hielt alles von ihm ab, was seine leibliche und geistige Entwicklung hätte hindern können. Während aber bei Johannes diese Bewahrung auf die göttliche Allmacht zurückgeführt wird, welche in der Hand sich präsentiert, wird hier die Gnade Gottes betont, das Wohlgefallen, welches der Vater in dem Himmel an seinem menschgewordenen Sohne hatte. Gottes Gnade war beständig über diesem Kinde: kam immer neu und immer reicher auf dasselbe herab.

12. Der Herr im Tempel.

Luk. 2, 41—52.

Und seine Eltern gingen alle Jahre gen Jerusalem an dem Osterfest. (42) Und da er zwölf Jahre alt war, gingen sie hinauf nach Gewohnheit des Festes, (43) und da die Tage vollendet waren und sie wieder heimgingen, blieb Jesus, der Knabe, zu Jerusalem zurück, und sie wussten's nicht. (44) Sie meinten aber, er wäre in dem Zuge, und kamen eine Tagereise weit und suchten ihn unter den Verwandten und Bekannten, (45) und da sie ihn nicht fanden, gingen sie wieder gen Jerusalem und suchten ihn. (46) Und es begab sich, nach drei Tagen fanden sie ihn in dem Tempel sitzen mitten unter den Lehrern, ihnen sowohl zuhörend, als auch sie fragend. (47) Es erstaunten aber alle, die ihm zuhörten, über seinen Verstand und seine Antworten. (48) Und da sie ihn sahen, erschrakten sie. Und seine Mutter sprach zu ihm: Kind, was hast du uns da gethan! Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht! (49) Und er sprach zu ihnen: Was ist's, dass ihr mich gesucht habt? Wusstet ihr nicht, dass ich sein muss in dem, das meines Vaters ist? (50) Und sie verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen redete. (51) Und er ging mit ihnen hinab und kam gen Nazareth und war ihnen unterthan. Und seine Mutter behielt alle diese Worte in ihrem Herzen. (52) Und Jesus nahm zu an Weisheit und Grösse und Gnade bei Gott und den Menschen.

Man hat vielfach geklagt, dass über die Jugend Jesu ein Schleier ausgebreitet sei, welcher uns alles verhülle: diese Klage ist nicht berechtigt. Die Evangelisten schweigen nicht ganz, Lukas wenigstens giebt einigen Aufschluss. Es ist freilich nicht viel, was er sagt: aber dieses Wenige ist gerade ausreichend, um uns einen klaren Einblick gewinnen zu lassen. Ganz kann ich nun freilich nicht in das Lob einstimmen, welches Steinmeyer dem alten Chemnitius spendet, welcher die Stelle Luk. 2, 40 als die *historia de educatione pueri Jesu usque ad annum duodecimum* und die Mitteilungen hier als die *narratio de gestis reliquae aetatis Christi usque ad annum trigesimum* bezeichnet. Jener unserer Erzählung vorangehende Vers ist mit nichten eine *historia de educatione*, denn mag man nun darunter die menschliche oder die göttliche Erziehung verstehen, so enthält jener Vers über die Art und Weise, in welcher dieselbe stattfand, auch nicht die geringste Angabe, das Resultat der Erziehung wird höchstens in den Worten *ἐκπαταυότο πληρούμενον*

σοφίας ausgedrückt. Auch diese Geschichte ist keine Geschichte der Lebenszeit Jesu bis zu dem dreissigsten Jahre: schon um deswillen nicht, dass notwendig die Stellung des Herrn zu Vater und Mutter mit der Zahl der Jahre eine andere werden musste, als sie im Anfang gewesen, zumal wenn wir zu der Annahme Grund haben, dass Joseph in dieser langen Zwischenzeit verstarb und Jesus, als der erstgeborene Sohn, als der zum Manne Herangereifte, nun das Haupt der Familie geworden war. Immerhin aber ist diese Geschichte ein Lichtstrahl, welcher, das ist es gewiss auch, was Chemnitz im Sinne hatte, aber etwas ungeschickt aussprach, rückwärts und vorwärts ein erwünschtes Licht verbreitet, so dass wir im Stande sind, uns ein klares Bild von der ganzen Jugend Christi zu machen.

Treffliche Pfleger hatte der Vater in dem Himmel für seinen Sohn erwählt: Joseph und Maria waren schlichte, einfache, aber gerechte und gottesfürchtige Leute. *Καὶ ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ' ἔτος εἰς Ἱερουσαλὴμ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα.* „Dreimal,“ so hatte Gott geboten Exod. 23, 14 ff., „sollst du mir ein Fest feiern im Jahre. Das Fest des Ungesäuerten sollst du beobachten; sieben Tage sollst du Ungesäuertes essen, so wie ich dir geboten zur Zeit des Aehren-Mondes, denn in ihm bist du aus Aegypten gezogen; und das Fest der Ernte, der Erstlinge deiner Früchte, die du auf dem Felde säest; und das Fest der Einsammlung im Ausgange des Jahres, wenn du deine Früchte einsammelst vom Felde, und dreimal im Jahre sollen alle deine Mannsbilder erscheinen vor dem Angesichte des Herrn, Jehovas.“ Exod. 34, 23 wird dieses Gebot nochmals eingeschärft und Deut. 16, 16, um keinen Zweifel zu lassen, dass unter dem Erscheinen vor dem Angesichte Jehovas gemeint sei das Erscheinen vor seiner Wohnung, ausdrücklich vorgeschrieben: „Dreimal im Jahre sollen erscheinen all deine Mannsbilder vor Jehova, deinem Gott, an dem Orte, welchen er erwählen wird, am Feste des Ungesäuerten und am Feste der Wochen und am Feste der Laubhütten.“ Es konnte dieses Gebot sobald, als das Volk Israel sich gemehrt und über das ganze Land Kanaan ausgebreitet hatte, nicht mehr in seiner ganzen Strenge gehalten werden; als nun gar die traurigen Kriegsgeschicke und die noch viel traurigere Lust nach dem Mammon die Juden in alle Lande verschlagen hatten, wurde das Gebot immer mehr ein *pium desiderium*. Wer aber gottesfürchtig war und es irgend möglich machen konnte, der zog wenigstens einmal in dem Jahre gen Jerusalem, vor allem zu dem Osterfeste: wir wissen aus den Evangelien selbst, wie das Volk in Massen in die heilige Stadt und ihren Tempel strömte, wie selbst Griechen hinaufkamen, um anzubeten auf das Fest (Joh. 12, 20), und brauchen nicht erst auf Josephus b. i. 6, 9, 3 zu verweisen. Das Gesetz macht nur den Männern die Festreise nach dem Heiligtume Gottes zur Pflicht: nirgends ist ein Vermerk, dass sie mit ihren Frauen vor Gott erscheinen sollten. Hillel forderte allerdings auch von den Frauen den Festbesuch (Tanchuma f. 33, 4): allein Hillels Forderung war kein Gesetz. Maria liess es sich nicht nehmen, mit Joseph gen Jerusalem zu wallfahren. Wie es der Hanna, der Mutter Samuels, eine Freude war, jahraus jahrein zu der Stiftshütte hinaufzuziehen (1 Sam. 1, 7), so war es auch ihr

ein Herzensbedürfnis und eine Herzenswonne, die schönen Festgottesdienste in dem Tempel zu Jerusalem zu begehen. Jedes Jahr pilgerte sie wenigstens einmal mit *τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα*. Dieser Dativ kann entweder mit „wegen“, oder mit „an“ umschrieben werden: es ist aber wohl gefälliger, hier nicht die Veranlassung oder Ursache der Reise, sondern die Zeit angegeben zu finden, was auch Winer (S. 193), de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer, Bleek, Keil u. a. urteilen. *Laudatur hic*, schreibt Calvin, *Mariae et Josephi pietas, quod studiose in externo Dei cultu se exercuerint*. Bengel will dadurch den Gesetzezeifer und die Freude an der Festfeier recht ins Licht stellen, dass er daran erinnert, Archelaus habe in Jerusalem geherrscht, den sie so fürchteten, dass sie nicht in Bethlehem ihren Wohnsitz zu nehmen wagten. Ich möchte darin viel lieber einen Gradmesser ihrer frommen Gesinnung erkennen, dass sie das Christkind, ihr höchstes Gut, andern anvertrauen, um Gottes Gebot zu erfüllen. Genau beobachteten also Joseph und Maria das Gesetz Mosis, es war ihnen kein schweres Joch, sondern eine leichte, süsse Last. Dass solche Eltern alles thaten, was Gesetz und Sitte vorschrieb, um das Kind tüchtig zu erziehen und vornehmlich durch Wort und Beispiel zur Gottesfurcht es anzuhalten, versteht sich ganz von selbst. Josephus spricht c. Apion. gelegentlich von der religiösen Erziehung bei seinem Volke; es heisst hier 2, 18: *ἀπὸ τῆς προτῆς εὐθὺς αἰσθήσεως αὐτοῦς* (sc. τοὺς νόμους) *ἐκμανθάνοντες, ἔχουμεν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὥστερ ἐγκεχαράμενους*, und 25: *σώφρονα τὴν ἀρχὴν εὐθὺς τῆς τροφῆς ἔταξε καὶ γράμματα παιδεύειν ἐκέλευσε, περὶ τε τοὺς νόμους ἀναστρέφεσθαι καὶ τῶν προγόνων τὰς πράξεις ἐπίσταςθαι· τὰς μὲν ἵνα μιμῶνται, τοῖς δ' ἵνα συντρεφόμενοι μὴτε παραβαίνοισι, μὴτε σκῆψιν ἀγνοίας ἔχωσιν*. Gewiss hat Weiss das Richtige getroffen, wenn er, an die Mutter und Grossmutter des Timotheus (1 Tim. 2, 5) erinnernd, annimmt, dass die religiöse Erziehung vor allen Dingen zuerst in den Händen der Mutter gelegen und dass Joseph im Grossen und Ganzen nur wenig eingegriffen habe: dass es so gewesen ist, war einmal ganz sachgemäss, denn die Mutter stand in einem ganz andern Verhältnisse zu dem Kinde, als der Pflegevater, und wird anderntheils durch unsere Geschichte V. 48 bestätigt.

Καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα ἀναβαινόντων (so ist statt des recipierten *ἀναβάντων* auf Grund des Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Parisiensis VIII und IX unbedingt zu lesen) *αὐτῶν κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς (εἰς Ἱεροσόλυμα*, welches der textus receptus nach *αὐτῶν* hat, ist, wie wir aus dem Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, Parisiensis VIII ersehen, von einer späteren Hand erst eingeschoben worden). Als Jesus zwölf Jahre alt geworden war, also in das dreizehnte ging, begleitete er seine Eltern, welche der Festsitte gemäss hinaufzogen. Da vorher von einem jährlichen Besuche des Osterfestes die Rede war, so kann hier *κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς* nur auf die Ostersitte sich beziehen. Das Participle *ἀναβαινόντων* — über das signifikante Zeitwort habe ich zu Luk. 2, 4 gesprochen — hat, wie wir aus der Variante bemerken, schon frühe befremdet, allein es ist hier ganz an seinem Orte, obgleich Meyer es für einen Schreibfehler und *ἀναβάντων* für eine Notwendigkeit erachtet, denn es besagt, in dem Nebensatze stehend, was nach der Gewohnheit des

Festes zu geschehen pflegte, wie v. Hofmann und Keil behaupten. Das zwölfte Jahr galt bei den Israeliten für ein hochbedeutsames Stufenjahr: es ist ja bekannt, dass in der warmen Sonne des Morgens und des Mittags die Geschlechter der Menschen viel schneller sich entwickeln und reifen, als unter der Sonne, welche uns leuchtet. Die Töchter heirateten vielfach schon mit zwölf Jahren, die Söhne wurden selbstständig, mündig, traten aus dem Hause der Eltern jetzt ein in die Gemeinde und in die Welt. Chetub. 50 heisst es: *leniter agat homo cum filio suo ad annum eius duodecimum, ast exinde descendat cum illo in vitam suam*, und Joma f. 82, 1: *ab anno duodecimo initiabant pueros ad ieiunandum: a tempore in tempus, aut ab hora in horam, ut assuefierent et ieiunare possent die expiationis*. Die Chagiga erklärt deshalb rund heraus: *a duodecimo anno filius censetur maturus*. Hiermit stimmt, dass nach Schemoth. R. f. 94, 4 der Rabbi Chana sagt: *Moses duodenarius avulsus est a domo patris sui*, Josephus ant. 5, 10, 4 erzählt, dass Samuel πεπληρωκώς ἔτος ἤδη δωδέκατον geweissagt habe, und nach dem untergeschobenen Briefe des Ignatius an die Magnesier sowohl Salomo sein berühmtes Urtheil (1 Kön. 3, 16 ff.) als auch Daniel das seine über die Susanna (Hist. Sus. 45 ff.) als Zwölfjährige fällten. Zu bemerken ist noch, dass die Rabbinen bald das angefangene, bald das vollendete zwölfte Jahr als die Grenzscheide zwischen der Kindheit und dem Jünglingsalter bezeichnen: von diesem epochemachenden Jahr an waren die jungen Leute nun Kinder des Gesetzes (בְּנֵי־הַתּוֹרָה) oder Kinder der Vorschrift (בְּנֵי־מִצְוָה), wie Aben Esra zu Gen. 17, 14 bemerkt. Ob der Jesusknabe jetzt das erste Mal mit seinen Eltern gen Jerusalem zum Osterfeste pilgerte, sagt Lukas nicht; Bleek, v. Hofmann, Keil benutzen das und sagen, er sei wohl schon früher mit ihnen hinaufgegangen, davon werde nur nichts erzählt, weil dabei nichts Merkwürdiges sich zugetragen hätte. Glöckler, Ewald, Keim erklären sich dagegen für die Anschauung der Alten, welche Jesus jetzt das erste Mal zum Osterfest in Jerusalem sehen. Ich halte das auch für das Richtige. Nirgends habe ich eine Andeutung gefunden, dass Kinder zu solchen Festfeiern mitgenommen wurden: die Strapazen der Fussreise waren für sie zu gross, wie auch das Getümmel der vielen Hunderte und Tausende, die zum grössten Theile im Freien kampieren mussten. Und der erste Eindruck, auf welchen ich viel gebe, ist bei dem Lesen dieser Geschichte doch, dass es die erste Osterreise des Herrn ist.

Καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ἐπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ (so lese ich mit dem Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, Parisiensis VIII statt des recipierten ἔγνω Ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ, was sich allerdings schon in dem Alexandrinus, Ephraemi und andern Handschriften befindet; einige schwache Geister stiessen sich daran, dass von γονεῖς die Rede sei, da Jesus doch nur eine Menschenmutter, aber keinen Menschenvater hatte). Von Tagen, welche die Pilger vollbrachten, redet der Evangelist, und zwar vollkommen richtig, wie Theophylactus, Euthymius, Erasmus schon erkannt haben, denn die Festfeier beschränkte sich nicht

auf einen Tag, sondern nahm eine ganze Woche in Anspruch. „Sieben Tage,“ heisst es Exod. 12, 15 ff., „sollt ihr Ungesäuertes essen; je am ersten Tage sollt ihr den Sauerteig wegthun aus euren Häusern; denn wer Gesäuertes isset, es werde ausgerottet selbige Seele aus Israel — vom ersten Tage bis zum siebenten Tage. Und am ersten Tage soll auch heilige Versammlung und am siebenten Tage heilige Versammlung sein.“ Vgl. noch Lev. 23, 6 f. und Deut. 16, 8. Die Eltern verweilten also die ganze Festwoche in Jerusalem; als sie heimzogen, blieb Ἰησοῦς ὁ παῖς zurück. Die Vulgata überträgt παῖς ganz richtig mit puer, Luther versteht es mit seinem „Kind“ und Ewald hätte es nicht beibehalten sollen. Παῖς und τέκνον, was V. 48 erscheint, ist nicht identisch; Bengel hat klar gesehen, wie sorgfältig der Erzähler in der Wahl der Ausdrücke ist. *Describitur ex ordine (καθεξῆς) a Luca, Jesus fructus ventris 1, 42, infans 2, 12, parvulus v. 40, puer hoc loco, vir 24, 19.* Die Worte καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ wollen v. Hofmann und Keil nicht mehr zu diesem Satze ziehen, sondern zu dem folgenden. Wie das ἔγνωσαν die gewöhnliche Fassung verwehren soll, und warum ἤδεισαν sonst stehen müsse, ist nicht einzusehen. Dieser Satz schliesst sich durch καὶ dem Vorhergehenden an und was folgt, wird durch das adversative δέ davon geschieden. Die ganze, freilich höchst einfach gebaute Periode gipfelt in diesen Worten: καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ. Die Eltern wussten nicht, dass der Knabe Jesus nicht mit ihnen Jerusalem verliess. Was sollen wir dazu sagen? Origenes meint, hom. 19 in Luc., er habe sich unsichtbar gemacht: *hic sublimius quiddam, quam humana natura patitur, intellige. Non enim simpliciter remansit et parentes eius, ubi esset, ignorabant, sed quomodo in Joannis evangelio (8, 59) scriptum est, quoniam insidiabantur ei Judaei et elapsus est de medio eorum et non apparuit, sic et nunc puto remansisse puerum in Jerusalem et parentes eius, ubi remanserit, ignorabant.* Welch ein verkehrter Gedanke: Jesus soll mit seinen Eltern Verstecken spielen und was kann das hier helfen, denn das ist ja eben der Punkt, um welchen es sich für das Erste sticht, wie die Eltern heimziehen konnten, wenn sie nicht den Knaben bei sich wussten. Da fabeln die besser, welche uns aufbinden wollen, ein Engel habe die Gestalt des Knaben an sich genommen und sei mit Joseph und Maria aufgebrochen, dann aber unvermerkt verschwunden. Olshausen erhebt gegen Maria die Anklage auf Pflichtvergessenheit, auf sträfliche Unachtsamkeit, dies Kind sei ihr anvertraut gewesen und sie habe es nicht aus den Augen verlieren dürfen. Wir können ihm in keiner Weise recht geben. Die Eltern haben die Kinder nicht immer an der Hand zu führen und gar manche Mutter versteht es damit, dass sie ihr liebes Kind stets an dem Schürzenbände womöglich haben will. Jede Erziehung hat die Freiheit zu ihrem Ziele, denn sie hat die Persönlichkeit auszubilden, auf den Charakter zu wirken. Die Eltern Jesu waren keine unverständigen Leute; sie liessen dem Kinde auch schon seine freie Bewegung, sie gaben mit Fug und Recht dem guten Geiste, der in demselben war, Raum. Nie hat es ihnen Anlass gegeben, dies zu bereuen, es so und nicht anders gehalten zu haben, nie hat es sich mutwillig von ihnen entfernt, nie ist es auf verbotenen Wegen gewandelt. Aus dem sittsamen Kinde ist

jetzt ein verständiger, einsichtsvoller Knabe geworden: sie können ihm vertrauen, rückhaltslos, völlig vertrauen und unbesorgt den Rückweg antreten, obschon er nicht neben ihnen einhergeht. Es genügt, sie wissen, er weiss, dass heute der Rückweg angetreten werden soll, er wird schon kommen, sei es, dass er vorausgegangen ist, sei es, dass er nachfolgt. Man nehme dazu, dass die Festbesucher nicht einzeln, sondern in grossen Zügen, in Karawanen, wie das der Morgenländer heute noch so gern thut, zu reisen pflegten. Verwandte und Bekannte, Nachbarn, Ortsgenossen benahmen sich mit einander und zogen gemeinsam hin und wieder heim. Dieser Zug auf das Fest war eine herrliche Vorbereitung auf die Festzeit, man sang Psalmen; wir besitzen jetzt noch die hauptsächlichsten Lieder aus diesem alttestamentlichen Reisepsalter in den sogenannten Stufenpsalmen, den Liedern aus höherem Chore, voll tiefer Empfindung, heiliger Glut, herzinnigen Glaubens, Ps. 120—134. In diesem grossen Festzuge, welcher nun wieder nach Galiläa, nach Nazareth zurücklenkte, glaubten die Eltern den Knaben. So Beda, Lyra und die neueren Ausleger; ob diese Karawanen so gebildet waren, wie Beda, Glückler u. a. annehmen, dass die Männer wie die Frauen und wie die Knaben chorweise gingen, vermögen wir nicht zu beweisen. Es war aber nicht an dem: sie irrten sich. Jesus war in Jerusalem zurückgeblieben, wie konnte er seine Eltern allein ziehen lassen? Bengel bemerkt: *poterat eis Jesus verbulo rem indicare; sed conveniebat absentibus istis demonstrari sapientiam eius. Sic enim, non illis eam in acceptis referendam habere se ostendit, coll. v. 50. Non istos, sed ipsum regendo sibi sufficere suamque subiunctionem v. 51 liberrimam esse, probatum dedit.* Beda spricht schon einen ähnlichen Gedanken aus: *non otiose suorum perhibetur immemor exstitisse parentum, sed ut nos instruat, quia non solum antequam parentes ipsi, verum etiam antequam Abraham fieret, ipse est, in civitate potius ac templo Dei, quasi paterno iure residere delectatur.* Mir gefällt diese Auskunft ganz und gar nicht: sie ist unschicklich, unkindlich. Hielt es Jesus für angezeigt, seine Eltern darauf aufmerksam zu machen, dass er fortan sich selbst vorstehen könne oder dass er nicht in ihr Haus, sondern in seines Vaters Haus hineingehöre, so hatte er ganz entschieden nicht das Recht, ihnen durch diesen Akt der Selbsthilfe die Augen zu öffnen, sondern, wenn er sich nicht gegen das vierte Gebot versündigen wollte, musste er sie bitten, ihn gewähren zu lassen. Wir können es uns überhaupt nicht mit dem kindlichen Gehorsam reimen, dass er absichtlich hinter dem Rücken der Eltern in Jerusalem verblieb. Gewiss dürfen wir voraussetzen, dass nie ein israelitischer Knabe sich so gesehnt hat wie Jesus, mit seinen Eltern hinaufzuziehen auf das Osterfest. Aus tiefstem Herzen sang er jene Reisepsalmen und ward er müde, so blickte er zu den fernen Bergen auf und ihm kam Hilfe. Seine Augen leuchteten, als er Jerusalem, das hochgebaute, sah, mit seinen Palästen und seinem in Gold und Marmor erstrahlenden Tempel; sein Herz war voll Entzücken, als er in das Haus des Herrn gehen durfte. Auf die Spannung folgte keine Abspannung. Mit jedem Tag wuchs seine Freude, seine Anbetung, sein Durst nach Gott, dem lebendigen Gott. Als es nun hiess scheiden, scheiden von Jerusalem, von

dem Tempel, da musste er noch einmal hineingehen in das Haus Gottes und da war es um ihn geschehen. Es hielt ihn fest, es liess ihn nicht los. Dem Drange seines Herzens, noch einmal allein das Heiligtum des Volkes, die Hütte Gottes bei den Israeliten, zu betreten, hatte er nicht widerstehen können, er konnte es auch nicht über das Herz bringen, dem Hause Gottes Lebewohl zu sagen. Er merkte nicht, wie die Stunden dahinflogen, wie die Schatten der Nacht herbeikamen, er war ganz hingenommen von der Herrlichkeit des Heiligtumes, versunken in Sinnen und Beten, in Hören und Forschen. Ohne es zu wollen und zu wissen, ganz unwillkürlich, ganz absichtslos blieb er zurück. So motivieren die neueren Ausleger fast ohne Ausnahme; nach dieser Darstellung trifft weder die Eltern noch den Sohn ein Vorwurf. Wir sind damit der Wahrheit wohl nahe gekommen, denn der Evangelist kann mit dieser Geschichte weder die Eltern noch den Herrn eines Versehens zeihen wollen.

Νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν τῇ συνοδίᾳ (so lesen wir mit dem Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, Parisiensis VIII statt *ἐν τ. σ. εἶναι*) *ἦλθον ἡμέρας ὁδὸν καὶ ἀνεζήτουν* (so ist mit dem Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis, Parisiensis VIII besser statt des recipierten und auch im Sinaiticus und Alexandrinus befindlichen *ἐζήτουν* zu schreiben) *αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενέσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς*. Welchen Weg die Eltern Jesu einschlugen, können wir nicht angeben: man zog aus Galiläa auf zwei verschiedenen Wegen gen Jerusalem und demgemäss auch zurück. Der nächste ging mitten durch Samarien, und ich habe früher eine Stelle aus David de Pomis mitgeteilt, wo die Entfernung von Nazareth nach der Hauptstadt auf drei Tagereisen geschätzt wird. Aber nicht alle Juden liebten diesen kürzeren Weg, viele zogen den Umweg über Jericho und Peräa vor, denn der Jude hasste den Samariter als einen Renegaten und glaubte sich zu verunreinigen, wenn er ihn berühre. Eine Tagesreise weit pilgerten Joseph und Maria ohne Sorgen, sie vermeinten, der Knabe befände sich in dem grossen Pilgerzuge bei befreundeten Leuten, bei seinen Altersgenossen. Als aber der Abend herabsank, der Tagesmarsch vollendet war, die Familien sich zusammenfanden, um zu essen und zu ruhen, stellte sich der schon länger Vermisste nicht ein. Sie suchten nach ihm bei den Blutsverwandten und bei den Bekannten, welche mit in der *συνοδίᾳ*, in der Karawane, wie Josephus ant. 6, 12, 1 (*εἰς ἣν συνοδίας αὐτῷ βουλευμένῳ μαθεῖν οὐκ ἔδει*), b. i. 2, 21, 1 (*ἔπειτα καὶ συνοδίαν εὔρε τῆς τόλμης*) und Strabo 4, 6 (*συνοδίαν ὅλην ἀπολαμβάνειν δυνάμεναι*), p. 204. 11, 14. p. 528 (*συνοδίας ὅλας κατὰ τὰ ὄρη ἐν τῇ χιόνι καταπίνεσθαι*), auch dies Wort gebrauchen, sich befanden, aber wie sehr sie auch nach ihm suchten — das *ἀνεζήτουν* drückt dieses eifrige, gründliche Suchen aus —, nirgends entdeckten sie von ihm eine Spur, nirgends erhielten sie eine Nachricht. Es stellte sich heraus, dass der Knabe gar nicht mit ausgerückt, demnach in Jerusalem zurückgeblieben war. *Καὶ μὴ εὐρόντες (αὐτὸν ist unnötiger Weise eingeschoben), ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀναζητοῦντες* (auch hier ist das *verbum compositum* ganz überwiegend beglaubigt) *αὐτόν*. Verkehrt beruft sich Meyer hier auf Kühners Nota zu Xenoph. Anab. 1, 3, 16, dass das *participium praesentis* stehe, *ubi res aliqua nondum peragitur, sed tamen aut revera aut*

cogitatione instituitur paraturve. Winer S. 306, Godet, Bleek, v. Hofmann, Keil erklären ganz richtig, dass die Eltern den Knaben nicht erst in Jerusalem suchen, sondern schon während des ganzen Rückweges. Wie leicht konnte es nicht geschehen sein, dass er durch irgend einen Umstand in Jerusalem aufgehalten worden und ihnen nachgeeilt war. Aber wie sehr sie sich auch umspähten, nirgends erblickten sie den, welchen sie je länger desto schmerzlicher suchten. *Καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ.* Nach drei Tagen fanden sie ihn erst: wie sind diese zu berechnen? Meyer, de Wette, Baumgarten-Crusius antworten: Von da an, wo das Suchen begann, also von ihrer Rückkunft nach Jerusalem an. Allein das Suchen begann ja schon, nachdem die erste Tagereise vollendet war, daher müssen wir auch von jenem Tage an zählen. Euthymius thut das schon, Grotius folgt: *diem unum iter fecerant, altero remensi erant iter, tertio demum quaesitum invenerunt.* Paulus, Kühnöl, Glöckler, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil. Alle diese Ausleger fassen *μετὰ ἡμέρας τρεῖς* hier wie Marc. 8, 31, wo in den Parallelstellen Matth. 16, 21 und Luk. 9, 22 *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* steht: allein einfacher dürfte doch wohl sein, *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* so zu verstehen, dass die Sonne wirklich dreimal unterging, ehe sie den Knaben fanden, dass sie also einen ganzen Tag vergebens in Jerusalem nach ihm gesucht hatten. Bengel vergleicht diese dreitägige Abwesenheit mit dem triduum zwischen Tod und Auferstehung, was sehr gesucht ist und natürlich über die Dauer dieser drei Tage nichts entscheiden kann. In dem *ἱερὸν* fanden sie den mit Schmerzen drei Tage lang Gesuchten, und zwar *καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτοῦς.* Die Worte sind klar, gewähren sie uns aber volle Klarheit darüber, wo der Knabe in dem *ἱερὸν* gefunden wurde? Das Wort *τὸ ἱερὸν* ist sehr weit und unbestimmt, denn es bezeichnet das Heiligtum mit allen seinen Teilen: den Tempel mit seinen Vorhöfen. Wir müssen es sehr bedauern, dass Josephus, welcher den Tempel ganz genau kannte — entstammte er ja selbst einem hochangesehenen, priesterlichen Geschlechte —, sich nicht bemüsst gefunden hat, von demselben, welcher mit Recht zu den Bauwundern der alten Welt gerechnet wird, in seinen Altertümern oder in seinem jüdischen Kriege eine umständliche Beschreibung zu liefern. Er setzte bei den Einen eine ausreichende Bekanntschaft, bei den Andern ein gar zu geringes Interesse an demselben voraus. Wir müssen mühselig aus seinen zerstreuten Notizen, welche wohl zuverlässig sind, und aus gelegentlichen Aeusserungen der Rabbinen, welche nicht so viel Glauben verdienen, da sie alle das Nationalheiligtum nicht mehr aus eigener Anschauung kannten, uns den Tempel, wie er durch Herodes hergestellt wurde, erst konstruieren. Versuchen wir es, soweit als es für das Verständnis dieser Stelle notwendig ist.

Der ganze heilige Bezirk bildete ein Quadrat, die Seite zu einem Stadium, cf. Josephus ant. 15, 11, 3. Ein Stadium beträgt 600 griechische oder 625 römische Fuss, also ungefähr ein Achtel einer römischen Millie, oder ein Vierzigstel einer geographischen Meile, gleich 569 Pariser Fuss, d. i. 184,97 Meter. Terrassenförmig erhob sich das Heiligtum *τὸ ἱερὸν*, ein Hof lag höher als der andere, alle überragte der Tempel, in dem

engsten Sinne des Wortes genommen, $\delta \nu\alpha\omicron\varsigma$, das eigentliche Gott geweihte Haus. Der äusserste Raum, $\tau\omicron \delta\omicron\rho\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \iota\epsilon\rho\omicron\upsilon$ 1 Makk. 13, 52, bei den Rabbinen הר הבית , cf. Middoth. 2, 2. Chelim. 1, 8, bei Josephus $\tau\omicron \pi\rho\omega\tau\omicron\nu \iota\epsilon\rho\omicron\nu$ b. i. 5, 5, 2 und $\tau\omicron \xi\chi\omega\theta\epsilon\nu \iota\epsilon\rho\omicron\nu$ b. i. 6, 4, 4 u. 5 genannt, lief um den ganzen Tempel herum und war mit einer hohen Mauer umgeben (b. i. 5, 5, 1). Durch Thore trat man in diesen heiligen Raum ein: Josephus spricht ant. 15, 11, 5 von vier Thoren auf der Westseite, eins nach der königlichen Burg, zwei in die Unterstadt und eins mit vielen Stufen in die andere Stadt, und von Thoren auf der Südseite, welche — die Zahl giebt er nicht an — sich mehr nach der Mitte zu befanden (l. c.). Von Thoren an der Ost- und Nordseite schweigt er. Hiermit stimmen aber die Mittheilungen des Talmud nicht, Middoth. 1, 3 erwähnt fünf Thore, zwei gegen Süden und auf den andern Seiten je eines. Wir glauben mit Keil, dass den Angaben des Josephus, welcher den Tempel mit seinen Augen gesehen hat, mehr Glauben zu schenken ist, als dem Talmud, der nur aus Hörensagen berichtet. Nach neueren Forschungen waren jene von Josephus genannten Thore auf der Westseite aber keine Thore für das Volk, welches das Heiligtum besuchen wollte, sondern nur Eingänge zu unterirdischen Krypten (noch jetzt befindet sich ein unterirdischer Thorweg unter der Moschee el Akscha), was selbst aus Josephus als richtig zu erweisen ist, denn derselbe sagt, dass man von dem Dache der auf der Südseite befindlichen Hallen in eine Tiefe hinabgeblickt habe, die Schwindel erregte (ant. 15, 11, 5). An der Mauer dieses grossen Quadrates liefen, natürlich auf der inneren, dem Tempel zugewandten Seite, Hallen dahin. „Sämtliche Hallen,“ erzählt Josephus b. i. 5, 5, 2, „waren doppelt, die fünfundzwanzig Ellen hohen Säulen selbst, auf denen sie ruhten, waren je von einem Stein, dem weissesten Marmor, und trugen ein Getäfel von Cedernholz. Die Kostbarkeit dieses Stoffes, die schöne Bearbeitung und harmonische Zusammenfügung desselben gewährte einen gar stattlichen Anblick, wiewohl weder der Pinsel eines Malers, noch der Meisel eines Bildhauers das Werk von aussen geschmückt hatte. Die Breite der Hallen betrug dreissig Ellen und der ganze Umfang derselben (der auch die Burg Antonia einschloss) wurde auf sechs Stadien berechnet. Die unbedeckten Hofräume waren überall mit buntem Mosaikpflaster verziert.“ In den Altertümern 15, 11, 5 verbessert Josephus diese Beschreibung dadurch, dass er die auf der Südseite gelegene Halle, $\tau\eta\nu \beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\eta\nu \sigma\tau\omicron\delta\alpha\nu$, eingehender beschreibt. Während die andern drei Säulenhallen aus je drei Reihen Säulen gebildet wurden, dass man zwei Gänge zwischen denselben hatte, woraus erhellt, dass die eine Säulenreihe dicht an der Umfassungsmauer des ganzen heiligen Bezirkes stand, war diese dreifach und reichte in der Länge von der Ostecke bis zu der Westecke. — „Es war das merkwürdigste Bauwerk, das je die Sonne sah. Wer von dessen Gipfel herabblickte, den wandelte wegen der Höhe des Baues und der Tiefe des Thales der Schwindel an. Der Bau bestand aus vier Reihen Säulen, die von einem Ende zum andern ebenmässig einander gegenüberstanden. Die vierte Reihe war zur Hälfte in die Umgebungsmauer eingeblen-det und ward also durch Halbsäulen gebildet. Drei Menschen waren er-

forderlich, um die Dicke der Säulen zu umklaffern; ihre Länge betrug 27 Fuss und zu ihrer Unterlage diente eine Doppelbasis. Die Zahl der Säulen belief sich auf 162 mit korinthischen Säulenköpfen, bewundernswürdig gearbeitet. Drei Gänge liefen zwischen diesen vier Reihen Säulen; zwei derselben waren gleich breit, nämlich ein jeder 30 Fuss, lang ein Stadium und hoch mehr als 50 Fuss. Der mittlere Gang aber war anderthalbmal so breit und doppelt so hoch, denn er ragte über die beiden Seiten hoch empor. Die Decken bestanden aus einem Kreuzgebälke und waren mannigfaltig mit Schnitzwerk verziert, und die mittlere Decke war höher als die der Seitengänge. In die Umgebungsmauer waren die Säulen und das darüberliegende Gebälke eingelassen und alles auf das Genaueste ausgeführt.“ Dieser äusserste Hof, welcher von den Heiden auch betreten werden durfte und deshalb von christlichen Schriftstellern später der Vorhof der Heiden genannt wurde, war nach innen auf allen vier Seiten durch einen 10 Fuss breiten Damm umgrenzt, um welchen ein 3 Ellen hohes Steingitter (*δρύφακτος λίθινος*, Jos. b. i. 5, 5, 2, סורג Middoth 2, 3) lief. Daran „waren in gleichen Abständen Säulen angebracht, welche das Gesetz der Reinigkeiten verkündeten, theils in griechischer theils in lateinischer Sprache, dass nämlich kein Fremder das Heiligtum betreten dürfe, denn Heiligtum hiess dieser zweite Raum (*τὸ γὰρ δεύτερον ἱερὸν ἅγιον ἐκαλεῖτο*). Auf 14 Stufen stieg man aus dem ersten Hofe hinan.“ Joseph. b. i. 5, 5, 2. Dieser zweite heilige Raum ist der Vorhof der Weiber (*γυναικωνίτης* b. i. 5, 5, 3 und *τὸ τῶν γυναικῶν περιτείχισμα* b. i. 6, 9, 2, עזרת נשים Middoth. 2, 5. Chelim 1, 8). „Die Fläche des Heiligtums,“ so beschreibt Josephus diesen Vorhof b. i. 5, 5, 2, „bildete ein Viereck und war mit einer eigenen Mauer umschlossen. Die äussere Höhe der Letzteren wurde, ob sie wohl 40 Ellen betrug, durch die Treppe grösstenteils verdeckt; innēn betrug sie nur 25 Ellen. Denn da sie einem höheren, durch Stufen zu erstiegenden Raum angebaut war, konnte man sie innen nicht mehr in ihrer ganzen Höhe sehen; der Hügel verdeckte sie. Zwischen der obersten der vierzehn Stufen und der Mauer war übrigens noch ein ganz ebener Raum von zehn Ellen. Von hier aus führten sodann weitere Treppen von fünf Stufen zu den Thoren, deren gegen Mitternacht und Mittag acht, gegen jede dieser Himmelsgegenden nämlich je vier, und gegen Osten zwei waren. Denn so viele mussten es hier sein; da nach dieser Himmelsgegend für die Weiber ein eigener Platz zur Verrichtung ihrer Andacht umfriedigt war, so war auch ein zweites Thor notwendig, welches gegenüber von dem ersten durch die Mauer gebrochen war. Auch nach den andern Himmelsgegenden, nämlich nach Süden und Norden, führte je ein Thor in den Vorhof der Weiber, durch die andern einzugehen, war Weibern nicht erlaubt; ja sie durften auch, wenn sie durch das ihrige eingegangen waren, die Umfriedigung nicht überschreiten. Dieser Platz stand übrigens einheimischen und fremden jüdischen Frauen ohne Unterschied zu ihren Andachtsverrichtungen offen. Die Westseite hatte kein Thor, sondern die Mauer lief hier ununterbrochen fort. Die Hallen, welche sich zwischen den Thoren an der inneren Seite der Mauer befanden und zu den Schatzhäusern führten, ruhten auf überaus schönen

und grossen Säulen. Ihre Reihe war nur einfach; übrigens abgesehen von der Grösse standen sie denen im unteren Hofe in nichts nach. Neun der Thore (so heisst es § 3 weiter) waren über und über mit Gold und Silber bekleidet, wie auch ihre Pfosten und Oberschwellen; eines, das Aussenthor des eigentlichen Tempels, war sogar von korinthischem Erz und übertraf die versilberten und übergoldeten weit an Wert. Jedes Thor hatte zwei Thorflügel, deren jeder 30 Ellen hoch und 15 Ellen breit war. War man eingetreten, so erweiterte sich innen der Raum auf beiden Seiten mittelst turmähnlicher Nischen von 30 Ellen Breite und 40 Ellen Höhe. Jede derselben ruhte auf zwei Säulen, je von zwölf Ellen im Umfange. Die Thore waren alle gleich gross, nur das oberhalb dem korinthischen, von dem Weibervorhofe nach Osten, gegenüber von dem Tempelthore befindliche war bedeutend grösser. Es hatte 50 Ellen Höhe und Thüren von 40 Ellen Breite, auch viel reicheren Schmuck und ganz massive Arbeit von Silber und Gold. Diese Metallbekleidung hatte den neun Thoren Alexander, der Vater des Tiberius, (dieser Alexander war ein Bruder des berühmten Alexandriner Philo) gegeben.“ Dieses grosse, von Osten her in den Weibervorhof führende Thor wird im Talmud das Thor des Nikanor genannt, es ist jedenfalls das schöne Thor. Act. 3, 2.

Da die Frauen sich nicht frei bewegen konnten in dem nach ihnen geheissenen Vorhofe, sondern, wie wir aus Josephus erfahren haben, sich innerhalb der für sie besonders abgesteckten Räume aufzuhalten hatten, so scheint es mir das Ratsamste, dass die Eltern den Jesusknaben in dem äusseren Vorhofe, in dem Vorhofe der Heiden also suchen und finden. Befanden sich dort ausser den Säulenhallen vielleicht noch andere Räumlichkeiten, welche in Betracht kommen dürften? Sanhedrin cap. 2. hal. 2 heisst es: *tres consessus erant in templo: unus in porta atrii gentium, alius in porta atrii Israelis, tertius in conclavi Gazith*; muss aber für diesen consessus ausserhalb der Säulenhallen noch ein ganz bestimmter vorhanden gewesen sein? Joma 7, 1 wird berichtet, dass an dem grossen Versöhnungstage der Hohepriester einen Schriftabschnitt verlesen habe, der öffentliche Diener holte das Buch des Gesetzes hervor und übergab es dem Haupt (dem Vorsteher) der **הכנסת**, conventus, synagogae, dieser überreichte es dem Sagan, welcher es endlich dem Hohenpriester einhändigte. Die Glossa bemerkt zu dieser Stelle: *synagoga erat prope atrium in monte templi*, was die Rabbinen dahin bestimmen, dass dieselbe nicht in dem Vorhofe der Heiden, sondern in dem der Weiber gestanden habe. Allzuviel gebe ich auf diese Rabbinen nicht; ich glaube vielmehr, dass gar keine Synagoge in dem ganzen Heiligtume sich befand. Was sollte dieses Surrogat für das Haus Gottes in dem Hause Gottes selbst? Josephus weiss nichts davon und wenn wirklich die Joma 7, 1 einen Brauch in dem Tempel getreu darstellt, so liesse sich das Haupt der Versammlung, der Synagoge, wohl noch anders als von einem Archisynagogen verstehen. Ich lehne daher jene sehr problematische Tempelsynagoge, in welche Maria schwerlich freien Zutritt gehabt hätte, wenn sie da stand, wo sie stehen soll, ganz entschieden ab, wenngleich Lightfoot, Deyling Observ. sacr. 3, 286, Reland Ant. 1, 8, 6, Kühnöl, de Wette,

Meyer, Godet u. a. dafür sich erklären. Grotius, Bengel, Olshausen, Strauss, Baumgarten-Crusius, Bleek, Hase, v. Hofmann, Keil teilen meine Ansicht. In irgend einer Säulenhalle des äusseren Hofes fanden die Eltern Jesum mitten unter den Lehrern sitzend, indem er bald ihnen zuhörte, bald sie fragte. An dem Sitzen stossen sich viele; Bartenora bemerkt zu Joma 7, 1: *regibus e familia Davidis tantum erat licitum sedere in atrio, uti dictum est, 2 Sam. 7, 18*. Die Sache aber ist nicht richtig, auch die andern Könige sassen in den Vorhöfen des Hauses Gottes. Josephus erzählt ausdrücklich (b. i. 2, 1, 1) von Archelaus, dass er sich in weissem Gewande in den Tempel begeben und das Volk, welches ihn mit Segenswünschen und dem Königstitel empfing, begrüsst habe, sitzend auf einem goldenen Throne, der auf hoher Tribüne errichtet war. Auch die Angabe der Megilla f. 21, 1: *tradunt rabbini, a diebus Mosis ad Rabban Gamalielelem non didicerunt legem nisi stantes: at cum obiisset R. Gamaliel, aegritudo invasit mundum, ita ut discerent legem sedentes*, hat keinen Wert, denn wir wissen, dass Paulus schon zu den Füßen jenes Gamaliel gesessen hat, vgl. Act. 22, 3. Wie kommt Jesus mitten unter die Meister in Israel? Möglich halten es v. Hofmann und Keil, dass ein freundlicher Rabbi mit dem vereinsamten Knaben in den Tempelhallen ein Gespräch angeknüpft habe, an welchem dann andere, von der Verständigkeit seiner Fragen und Antworten angezogen, sich beteiligten, so dass er in der That der Mittelpunkt eines Kreises war, der sich um ihn gesammelt hatte. Mir gefällt dies nicht; einfacher scheint mir sich alles zu machen, wenn der Knabe sich unter die Knaben und Jünglinge mischt, welche dort in den Tempelhallen um Lehrer sich gesammelt haben, was auch Weiss billigt. Der Unterricht bei den Israeliten bestand nun nicht in einem Lehrvortrage, geschweige denn in einer Art von Vorlesung; er hatte vielmehr die anregende Form einer Unterhaltung, eines lebhaften Zwiegespräches zwischen dem Meister und den Schülern. Lightfoot bringt aus Bereschith R. f. 90, 3 und Hierosol. Taanith f. 67, 4 Beispiele dieses Verfahrens bei; mir genügt, auf Maimonides mich zu berufen, welcher Sanhedrin c. l. schreibt: *in urbe, in qua non sunt duo sapientes magni, unus aptus ad docendum et instruendum in tota lege, et alius, qui novit audire et interrogare et respondere, non constituunt synedrium, quamvis sint ibi milleni Israelitae*. Mitten unter diesen Lehrern sitzt Jesus hörend und fragend. Das will auf keinen Fall so verstanden sein, wie die apokryphischen Evangelien es ausschmücken, dass der zwölfjährige Knabe den Meistern in Israel Nüsse zu knacken giebt über die höchsten Probleme in allen möglichen Wissenschaften, und da sie es nicht vermögen, seine grosse Kunst zeigt. Sitzt der Knabe auch *ἐν μέσσοις τῶν διδασκάλων*, so sitzt er doch nicht unter ihnen als ein Lehrer, sondern als ein Schüler. Origenes verwirrt hier leider alles: *quoniam parvulus erat, invenitur in medio praeceptorum, sanctificans et erudiens eos. Quia parvulus erat, invenitur in medio non eos docens, sed interrogans, et hoc pro aetatis officio, ut nos doceret, quid pueris, quamvis sapientes et eruditi sint, conveniret, ut audiant potius magistros, quam docere desiderent et se vana ostentatione non iactent. Interrogabat, inquam, magistros, non quod aliquid disceret, sed ut interrogans erudiret. Ex uno*

quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter: et eiusdem scientiae est, scire quid interrogas, quidve respondeas. Oportuit primum salvatorem eruditae interrogationis magistrum fieri, ut postea interrogationibus responderet iuxta rationem Dei atque sermonem. Beda mischt ebenso wunderbar Wahres und Falsches in einander. Calvin lenkt energisch auf den richtigen Weg ein, welcher von allen Exegeten jetzt innegehalten wird. Jesus hört wie ein Schüler den Lehrern zu und stellt, wie es bei den Juden so beliebt war, Fragen an dieselben, um sie zu veranlassen, sich weiter, eingehender über einen Gegenstand auszusprechen, über welchen er in das Klare zu kommen begehrte. Der lernbegierige, geweckte, geistesfrische Knabe, in welchem der Meister, in dem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis, sich schon ankündigte, gefiel den schriftgelehrten Meistern; sie zogen ihn zu sich, so dass er mitten unter ihnen sass, nicht als ob sie ihm damit, was Bengels, Godets u. a. Meinung ist, einen Ehrenplatz einräumten, sondern weil sie sich noch näher mit ihm bekannt machen und vertraulicher unterhalten wollten.

Der Knabe, welcher den hochgeehrten Meistern in Israel so sehr gefiel, erweckte allgemeines Erstaunen: *ἐξίστατο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ.* Dieses *ἐξίστασθαι* ist mit *θαυμάζειν* nicht gleichbedeutend, es unterscheidet sich von demselben wie im Deutschen Aussersichsein von Sichverwundern; es ist ein höherer Grad der Verwunderung. Alle, welche den Knaben hörten, und diese Alle sind wohl zuerst die Schüler der Lehrer und hernach die, welche jene Hallen durchschritten und dem Unterrichte ein Wenig Aufmerksamkeit schenkten, konnten sich nicht genug verwundern *ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν.* Bleek dekretiert hier ein Hendiadyoin = über die Einsicht, welche sich in all seinen Antworten kund gab. Meyer, Godet und Keil kommen, obschon sie diese Figur der Rede nicht mit Namen nennen, nicht weit darüber hinaus: über die Einsicht im Allgemeinen und über die Antworten, in welchen sich diese Einsicht insonderheit erwies, geraten alle Leute in Erstaunen. Da aber der Evangelist eben erst gesagt hat, dass Jesus die Lehrer auch gefragt habe, so scheint mir die Einsicht zuerst auf diese den Kern der Sache treffenden Erkundigungen und Bitten um weitere Unterweisung sich zu beziehen.

Den Eltern, welche den Verlorenen finden, ergeht es nicht anders als diesen allen, denn sicher hat Paulus nicht recht, wenn er jene, welche über seinen Verstand und seine Antworten erstaunten, nun über sein Aussehen, seinen Gesichtsausdruck sich entsetzen lässt. Die Eltern sind V. 46 schon eingeführt und V. 47 zeichnet nur die Situation, in welcher sie den Knaben in dem Tempel finden. Der Evangelist schreibt: *καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐξεπλάγησαν καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ· τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως; ἰδοὺ ὁ πατήρ σου καὶ γὰρ ὁδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε.* Es verdienten die synonymen Zeitwörter *θαυμάζειν*, *ἐξίστασθαι*, *ἐκπλήττεσθαι* eine gründliche Untersuchung: nach meinem Dafürhalten übertrifft *ἐκπλήττεσθαι* an Intensivität noch das *ἐξίστασθαι*; während jenes besagt, dass man nur ausser sich kommt, besagt dieses, dass man von sich kommt, denn es bedeutet für das Erste, dass man aus sich heraus-

getrieben wird. Luther hat nicht das rechte Wort mit seinem „sie entsetzten sich“ getroffen, denn wir verbinden meistens damit den Gedanken vor Angst, vor Schrecken, und so ist es sicher hier nicht gemeint, ob schon Euthymius als dritten Grund neben der Einsicht und den Antworten noch beibringt *διὰ τὴν τόλμαν*, womit er sagen will, dass dieses Sitzen mitten unter den Lehrern ihnen als ein Wagestück, als eine — mild ausgedrückt — Zudringlichkeit erschien. Sie waren ganz konsterniert, perplex, als sie den Knaben sahen, so spricht der Evangelist, und da er davon, dass sie von seinen Fragen und Antworten etwas gehört hätten, nichts erwähnt, so muss das blosses Sehen des Knaben mitten unter den Lehrern schon diese Wirkung hervorgebracht haben. Nach allen Auslegern bis auf v. Hofmann werden sie dadurch so tief ergriffen, dass sie ihn hier und so finden. Weil sie ihn aber hier in dem Tempel suchen, sollen sie nach ihm darüber nicht von sich sein, weil sie ihn hier sehen: aber man denke doch, dass sie nicht zuvörderst ihre Schritte hierher gelenkt, sondern erst ganz wo anders und, wie ich meine, schon einen ganzen Tag vergebens in der Stadt gesucht haben. Sie sind offenbar nicht mit der Erwartung gekommen, ihn hier zu treffen. Dass er hier ist, überrascht sie ebenso sehr, als dass sie ihn so finden, so mitten unter den Lehrern, sicher geborgen, freundlich behandelt und hoch geehrt. Denn auf jeden Fall ist es nicht Schrecken und Entsetzen, was sie überfällt, wofür Bleek noch eintritt, nach dem die Eltern die Sache so ansehen, als wenn der Knabe sich von ihnen habe losreissen und den Meistern in Jerusalem anschliessen wollen. Aber die Freude des Wiedersehens, die berechtigte Freude über die Anerkennung, welche Jesus bei jenen Lehrern gefunden hatte, zu welchen Joseph und Maria mit scheuer, stiller Verwunderung aufblickten, lässt sie nicht vergessen, was sie in diesen drei Tagen durchlebt haben. Es ist nicht das Erste, dass sie den mit Schmerzen gesuchten und mit Gottes Hilfe gefundenen Sohn aus der Mitte der Lehrer herausreissen und stürmisch an das tiefbewegte Herz drücken: sie haben zu Schweres erlitten und er, der so beglückt, so zufrieden, so selig dort sitzt, er ist's, der alle diese Seelenschmerzen ihnen verursacht hat. Wir können es begreifen, wenn auch nicht billigen, dass sie, sobald als sie wieder von dem freudigen Schrecken sich erholt haben und der Sprache mächtig geworden sind, in bittere Klagen ausbrechen, dass sie ihm vorhalten, was er ihnen angethan hat. Man mag sagen, was man will, jeder, welcher die Worte liest: *τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως; ἰδοὺ ὁ πατήρ σου καὶ ὁ δυνάμενοι ἐξηγοῦμέν σε*, empfängt den Eindruck, dass Maria sich beschwert, dass sie das Benehmen ihres Sohnes unbegreiflich, unverantwortlich findet, es nicht loben, sondern nur tadeln kann. Einen Verweis erteilt sie ihm durch diesen Vorhalt: freilich ist derselbe nicht scharf und masslos, aber es bleibt ein Verweis, und dieser, wie sanft und gelind er auch ausgesprochen sein mag, erhält dadurch einen ganz besonderen Nachdruck, dass sie vor den Lehrern, vor allen Leuten, und nicht im Verborgenen ihn zurechtstellt und dass sie gar nicht fragt, was er etwa zu seiner Entschuldigung vorzubringen im Stande sei. Sie hält demnach das Verfahren Jesu für strafbar und einer öffentlichen Rüge bedürftig. Wie kommt es aber, dass Maria das

Wort ergreift? Ist denn Joseph nicht an ihrer Seite? Gebührt dem Manne nicht, vornehmlich wenn es einen erwachsenen Knaben betrifft, das Recht und Amt der Strafe? Wird die strafende Mutter nicht selbst straffällig? Weiss korrigiert die Anmerkung Meyers, dass dieselbe einschreitet, „nicht bloss, weil überhaupt das Muttergefühl lebendiger, rascher, durchbrechender ist; auch nicht, weil Joseph dieser Scene nicht gewachsen gewesen (Lange), sondern richtig nach der Anschauung des Lukas von dem Mutterverhältnis der Maria (Bengel: *non loquebatur Josephus, maior erat necessitudo matris*),“ und will von diesem besondern, ausschliesslichen Verhältnisse hier keinen Gebrauch machen. Es ist ja gewiss wahr, dass das Weib tiefer empfindet und rascher mit dem Worte herausfährt: der alte Tragiker Euripides sagt schon in der Medea V. 323 f.:

γυνή γὰρ ὀξύθυμος, ὥς δ' αὐτως ἀνὴρ
 δάων φυλάσσειν, ἢ σιωπηλὸς σοφός.

Wir kommen damit jedoch nicht weit, denn wir erkennen sofort aus der Stellung der Worte *ὁ πατήρ σου καὶ γὰρ*, dass Maria die Superiorität unbedingt dem Joseph zugesteht, und andererseits verrät ja auch ihre Rede keinen Affekt, den sie nicht beherrschen könnte, keine Leidenschaft. Sie ist gehalten und ruhig. Greift sie dem Manne vor, so müssen wir daraus schliessen, dass sie überhaupt in dem ganzen Verhältnisse zu diesem Knaben in erster Linie gestanden hat, dass im Vergleiche mit ihr Joseph erst in zweiter Linie steht. Wir wissen, dass Maria sich als eine niedrige, demütige Magd vor Gott fühlte, und können es uns schlechterdings nicht denken, dass sie dem Joseph gegenüber daraus, dass sie die Gebenedeiete unter den Weibern war, Gewinn zog und die Stellung, welche nach Gottes schöpferischer Ordnung das Weib nun einmal in der Ehe hat, einzunehmen sich weigerte. Sie war ihm unterthan, sie diente ihm, sie räumte ihm das Regiment in dem Hause unbedingt ein und war weit davon entfernt, sich zu emancipieren, ihn beherrschen zu wollen. Aber das wusste sie, dass ihre Stellung zu Jesus eine ganz andere war, als die ihres Mannes; sie war seine leibliche Mutter, er nur sein Pflegevater. Sie hatte sich nicht diese Stellung gegeben, sondern Gott hatte sie ihr angewiesen; sie hätte also gottvergessen gehandelt, wenn sie die Stellung, die Gott ihr mit allen Rechten und Pflichten angewiesen hatte, nicht einnahm und wahrnahm. Dass wie die leibliche Pflege, so auch die geistliche Pflege des Kindes und Knaben ganz besonders in den Händen der Maria ruhte, ist nicht eine vorgefasste Meinung von mir, sondern ist sachgemäss und schriftgemäss. Schriftgemäss sage ich, denn Lukas scheint mir in den Notizen, dass Maria alle diese Worte bewahrte (2, 19 u. 51), darauf hinzuweisen, dass diese Worte gleichsam das Brot waren, davon ihr Geist zehrte, und das sie ihrem Sohne brach. Wozu sonst der Vermerk in dem Buche, welches die Lebensgeschichte Jesu im Fleische beschreiben will, wenn jenes getreuliche Verwahren auf die Entwicklung des Sterns und Kerns des Evangeliums nicht einen gesegneten Einfluss ausübte? Bengel hat ganz entschieden das Richtige getroffen, was die Alten sämtlich und von den Neueren Meyer, v. Hofmann und Keil ausdrücklich erklären. Maria

selbst aber trifft schwerlich das Richtige. Der Evangelist hat das schon gefunden, denn er zieht *πρὸς αὐτόν* hervor, um es zu accentuieren, weshalb Bengel vortrefflich daneben schreibt: *hoc ineunte commate emphasin habet. Ad illum non debebat sic dicere*, und wenn etwas an der Vermutung des Grotius, welche in der neueren Zeit von Schleiermacher u. a. wieder aufgenommen worden ist, sein sollte, dass nämlich Lukas der Maria selbst diese Mitteilungen verdankt, so dürften wir sagen, dass sie später ihr Unrecht selbst eingesehen und bereut hat. Vollkommen billige ich das Urteil Calvins: *falluntur meo iudicio, qui sanctam virginem sic loquentam esse putant ostentandi imperii causa: imo fieri potest, ut seorsum et remotis testibus tandem coeperit expostulare cum filio, postquam a conventu discessit. Utunque res habeat, nulla eam impulit ambitio*. Gewiss wollte Maria weder den Lehrern noch dem Knaben zeigen, dass sie es sei, welcher hier über den Aufenthalt Jesu das entscheidende Wort zustehe. Godet meint, dass die scheltende Mutter sich selbst über die Unachtsamkeit rechtfertigen zu wollen scheine, welche man ihr etwa hätte vorwerfen können. Mir steht der Charakter der Maria zu hoch, als dass ich ihr ein solch verwerfliches Motiv unterlegen könnte. Sie verfehlt es meiner Ansicht nach lediglich damit, dass sie urteilt, ohne zu prüfen, dass sie ein unverantwortliches Handeln dem Sohne zur Last legt, ohne vorher untersucht zu haben, wie solches alles sich zugetragen hat. Höchst bezeichnend ist es, dass sie den zwölfjährigen Knaben noch mit *τέκνον* anredet: der Tenor der Rede erlaubt es nicht, dies als eine liebkosende Benennung zu verstehen; ein *τέκνον* ist in ihren Augen noch *ὁ παῖς*. Aus dem *τέκνον*, das an der Mutter Brust gelegen, auf ihrem Schosse gespielt und an ihrer Hand das Gehen gelernt hat, ist ein *παῖς* geworden, ein erwachsener, ein reifer Knabe; das ist allmählich geschehen, Maria hat es mit Freuden angesehen, wie er zugenommen hat leiblich und geistig, aber sie hat sich nicht klar gemacht, dass damit ihre Stellung zu ihm eine andere geworden ist, als sie im Anfange war, sie hat es ganz vergessen, dass ein grosser Unterschied ist zwischen einem unmündigen Kindlein und einem mündigen Knaben, und will ihn noch fort und fort als ein Kind behandeln. Sie verfehlt es in einem Punkte, in dem es die Mütter so oft verfehlen; der Mann freut sich, in seinem Knaben einen zu finden, der mit ihm strebt und schafft, die Mutter, die das Kind unter ihrem Herzen getragen hat, kann sich nicht gut und leicht dahinein finden, dass das Kind sich auf seine eigenen Beine stellt und selbständig fühlt, denkt und will. Hätte Maria bedacht, dass Jesus allgemach die Kinderschuhe ausgetreten hatte, so hätte sie sich viel Herzeleid erspart. Sie fragt: *τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως*; Das *τί* übersetzt Luther, Erasmus folgend, mit „warum“, Calvin mit *cur*; Olshausen, de Wette, Bleek, Keil u. a. heissen das gut. Ich halte es mit der Vulgata und Bengel, der gut anmerkt: *quid? non quare? Quid nobis hac agendi ratione confecisti?* So auch Ewald und v. Hofmann. Es ist also nicht eine Frage, sondern ein Ausruf, ein Zuruf, der ihm seinen sträflichen Leichtsinn, seine grosse Schuld vor die Seele rücken soll. Offenbar geht sie von der Voraussetzung aus, dass er nach reifem Entschlusse, überlegt, absichtsvoll so gethan habe, dass es sein Wille gewesen sei,

in Jerusalem noch länger zu verbleiben; Bleek geht mir zu weit, wenn er, einen Gedanken von Origenes aufnehmend, erklärt, dass Maria befürchtet habe, er wolle überhaupt von ihnen sich trennen und fortan in Jerusalem unter den Meistern in Israel studieren. Wie unverantwortlich, wie unkindlich er an ihnen gehandelt habe, führt sie ihm noch ganz besonders in den Worten zu Gemüt: ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε. Den Vorrang überlässt Maria ihrem Manne, welchen sie ohne Bedenken den Vater Jesu nennt, denn ihr Kind ist ja von demselben zu seinem Kinde angenommen worden; er hat das angenommene Kind lieb wie sein eigenes Kind und hat, als der Knabe abhanden gekommen war, gesucht wie Maria. Beständig, beharrlich haben sie diese Tage über gesucht, daher steht das adumbrative Imperfectum, und zwar gesucht beide ὀδυνώμενοι. Symeon hatte von einem Schwerte geweisagt, was der gesegneten Mutter durch die Seele dringen sollte, in diesen drei Tagen, bei Gelegenheit des ersten Osterfestes, das sie mit Jesus zusammen in Jerusalem gefeiert hat, schmeckte sie schon etwas von dem Schwerte, das bei Gelegenheit des letzten Osterfestes, das sie mit ihm in Jerusalem feierte, sie so schwer traf. *Sane multa hoc triduo cor Mariae versavit*, sagt Bengel; Luther spricht sich eingehender aus. „Nun ist solche Betrübniß und Leiden nicht also, dass sie es müsse tragen, als das ihr ohngefähr und ohne ihre Schuld widerfahren wäre; sondern schlägt auch dazu ihr eigen Gewissen, dass sie muss denken, wie Gott ihn ihr befohlen hat und niemand denn sie dafür antworten muss, und solche Stürme daherplatzen und donnern in ihr Herz: Nun siehe, das Kind hast du verloren, das ist niemandes, denn deine eigene Schuld, denn du solltest auf ihn warten und sehen und keinen Augenblick von dir kommen lassen. Was willst du nun vor Gott sagen, dass du sein nicht besser gewartet hast? Das hast du mit deinen Sünden verdient und bist nun nicht wert, dass du solltest seine Mutter sein; ja du hast verdient, dass er dich vor allen Menschen verdamme, weil er dir so grosse Ehre und Gnade gethan, dass er dich ihm zur Mutter erwählet hat.“

Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε, ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με. Man behalte die Situation fest im Auge: Jesus feiert einen Triumph in dem Tempel, wie ihn noch kein Knabe gefeiert hat, die Meister in Israel haben ihr herzliches Wohlgefallen an ihm, die Augen aller ruhen mit wachsender Verwunderung auf ihm, da kommt seine Mutter hereingeplatzt mit diesem Worte des Vorwurfs, des Tadels. Wäre dieser Knabe nicht der sanfte, demütige, gehorsame Jesus, — eine höchst unerquickliche Scene wäre jetzt in dem Hause Gottes erfolgt. Wie er aber keinen Anlass gegeben hat, sich über ihn zu beklagen und zu beschweren, so bietet er auch keinen Anlass, sich über ihn zu ereifern und zu erbosen. Gelassen, sanftmütig, erstaunt fragt er: τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; zu τί ὅτι ist sicher etwas zu ergänzen, allein γέγονεν, was Schäfer für notwendig erachtete, ist überflüssig, ein einfaches ἐστίν genügt schon vollkommen, wie de Wette, Meyer, Bleek u. a. bereits behaupten. Dieses τί ὅτι begegnet uns noch Mark. 2, 16. Act. 5, 4, 9. Ganz richtig bemerkt v. Hofmann, dass τί ὅτι nicht schlechthin gleichbedeutend mit διὰ τί sei, sondern nur so viel sei als „was hat es für

eine Bewandtnis damit, dass“, so zwar, dass es je nach den Umständen Ausdruck eines Befremdens, wie in der Markusstelle, oder des Vorwurfs, wie in den beiden andern citierten Stellen, sein könne. Einen Vorwurf will aber sicher der Knabe seiner lieben Mutter nicht machen; Olshausen freilich ist nicht weit von einer solchen Annahme entfernt. Ohne es zu beabsichtigen, sollen die Worte Jesu einen Tadel über Maria aussprechen. Hätte sie den geistlichen Charakter ihres Sohnes ganz vor der Seele stehend gehabt, so würde sie selbst ihn in solche Umgebung geführt haben, wohin ihn nun der höhere Geist zog. Der Knabe protestiert auch nicht gegen den Vorwurf, den er gehört hat, er drückt in dem Bewusstsein seiner vollkommenen Unschuld nur sein Befremden, sein Nichtbegreifenkönnen aus, dass sie sich seinetwegen beunruhigt, dass sie ihn gesucht, ja gar mit Schmerzen gesucht haben, als sei er ein verlorener Sohn. Er weiss es, dass er ihnen nie Anlass zu einer Klage, zu einer Sorge gegeben hat; er setzt voraus, dass sie wissen mussten, wo er war. *Ὀὐκ ᾔδειτε, ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με;* Die Vulgata übersetzt ganz richtig: *nesciebatis*, Luther hätte ihr folgen sollen, sein „wisset ihr nicht“ will nicht recht passen, denn gesagt soll werden, dass sie das schon lange wissen müssten, dass er sein müsse *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου*. *Non reprehendit, quod amiserint*, sagt Bengel treffend, *sed quod quaesito opus esse putarint, innuitque, se neque amitti, neque alibi atque in templo inveniri posse. Scire debuerant ex tot documentis. Scire, quod opus est, facit ad tranquillitatem*. Was sind aber *τὰ τοῦ πατρὸς μου*? Die syrische und armenische Uebersetzung, Origenes, Theophylactus, Euthymius, Grotius, Kühnöl, Glöckler, Baumgarten-Crusius, Meyer, v. Hofmann, Keil u. a. erklären rund heraus *τὸ ἱερόν*, der Tempel. Da Jesus in seiner Antwort sich ausdrücklich auf das Suchen der Eltern beziehe, welches er als unnötig geschehen darstelle, so liege am natürlichsten in dieser Antwort die Bezeichnung der Oertlichkeit, in welcher sie ihn befindlich hätten wissen sollen, ohne ihn zu suchen. *In rebus patris* hätte er auch anderswo sein können. Wir verkennen nicht das Gewicht dieser Instanz, können sie aber nicht für durchschlagend erachten. Sind die Vertreter dieser Fassung wirklich der Ansicht, dass der Aufenthalt Jesu in dem Tempel sein Zurückbleiben vollkommen entschuldigt? oder soll derselbe in seinem Unverstande das nur gemeint haben? Aber soeben wird doch seine Einsicht so hoch gerühmt. Sagen die Meisten von ihnen nicht selbst, dass sich die Eltern wunderten, ihn so — bei den Lehrern, im Forschen nach den Geheimnissen der Offenbarung Gottes — und nicht in müssigem Gaffen und neugierigem Anstaunen der neuen Welt, welche sich ihm hier erschlossen hatte, zu finden? Das Sein in dem Tempel rechtfertigt den Knaben nur dann, wenn er in dem Tempel nicht war, wie so viele in dem Hause Gottes leider sind, mit dem Leibe allein, sondern auch mit dem ganzen Herzen und Geiste. Keim, welcher auch den Tempel unter jener Umschreibung versteht, gelangt schliesslich dahin, von einer Selbsttäuschung kindlichster Art, von einer Beschränktheit zu sprechen, welche an die Mauern des Tempels, der Stätte Gottes, den Zug nach oben bannt. Wir brauchen einen solchen Unverstand dem Knaben nicht aufzubürden und werden

selbst nicht unverständlich, wenn wir τὰ τοῦ πατρὸς μου als die Angelegenheiten Gottes mit Erasmus, Luther, Zwingli, Calvin, Castalio, Maldonat, Jansen, Wolf, Lösner, Valckenaer, Rosenmüller, Bornemann, de Wette, Ewald, Olshausen, Bleek, Godet u. a. nehmen. Dass τὰ τοῦ πατρὸς diesen Sinn haben kann, gesteht selbst Meyer zu mit Hinweis auf 1 Tim. 4, 15. Bornemanns Scholien 29, Bernhardy S. 210 und Schäfer, Melet. p. 31, Wir halten dies Wort nicht gerade für doppelsinnig, wie Olshausen, Bleek, Godet, dass es zuerst sagt, „ich muss in dem Tempel sein“ und zweitens „ich muss mit dem, was meines Vaters ist, mich beschäftigen“, sondern sind der Ansicht, dass es nur dem letzten Gedanken Ausdruck geben will. Wäre es in erster Linie in Bezug auf den Tempel geredet, so würde wohl statt δεῖ das Imperfekt hier zu finden sein, denn die Annahme, dass Jesus es nun für seine Pflicht erachtet hätte, sich in dem Tempel fortan alle Zeit aufzuhalten, ist sinnlos, ja geradezu blasphemisch. Hätte er das beabsichtigt, wie hätte er sich gegen das vierte Gebot versündigt! Vater und Mutter hätte er von seinem Lebensplane kein Wörtchen anvertraut, ohne jedes Wort des Dankes sich von ihnen entfernt! Ist das noch kindlich, nicht sündlich im allerhöchsten Grade? Jesus, der in dem ersten Worte sein Befremden darüber ausgesprochen, dass sie ihn gesucht und nicht gleich in dem Tempel, wo er zu finden war, aufgesucht haben, erklärt sich in diesem zweiten darüber, was ihn in den Tempel getrieben und was er hier in dem Tempel getrieben hat. Weil er in dem sein muss, was seines Vaters ist, darum war er jetzt drei Tage lang in dem Tempel, der Zug des Herzens, das nach dem Vater sich sehnt, hat ihn hierher geführt und hier festgehalten.

Der Knabe nennt Gott seinen Vater. Die alten Väter haben das schon mit Recht sehr wichtig gefunden, doch fehlen sie meinem Ermessen nach darin, dass sie einen Protest gegen die Bezeichnung Josephs als seines Vaters darin erkennen. So sagt Theophylactus: τῆς γὰρ παρθένου τὸν Ἰωσήφ πατέρα εἰπούσης αὐτοῦ, οὐκ αὐτὸς ἐστὶν ὁ ἀληθὴς μου πατήρ, ἢ γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ἤμην, ἀλλ' ὁ θεὸς ἐστὶ μου ὁ πατήρ. Neuere Exegeten lenken wieder ganz in diese alten Bahnen ein. Godet schreibt: „Auch liegt in dem Ausdruck eine zarte, aber feste Antwort auf die Worte der Maria: dein Vater und ich. Wenn einerseits alle Anspielung auf das trinitarische Verhältniss hier entfernt bleiben muss, so kann doch andererseits der Begriff eines bloss moralischen Vaterverhältnisses keineswegs genügen. Der Ausdruck: mein Vater im Gegensatz gegen: dein Vater hat etwas zu tief Einschneidendes, als dass man ihn so abschwächen dürfte. In seiner Verlassenheit von den Seinigen hatte sich Jesus an die ausserordentlichen Begebenheiten vor und bei seiner Geburt erinnert, welche ihm nicht ganz unbekannt geblieben sein können, und indem er sich tiefer als je in sein inniges Verhältniss zu Gott hinein versenkte, erkannte er Gott als den einzigen Urheber seines menschlichen Daseins. Darum spricht er einen leisen Gegensatz zwischen Gott und zwischen seinem irdischen Vater aus, von welchem Maria redete.“ Einen sehr bedeutenden Schritt geht v. Hofmann weiter: „Im Gegensatze gegen den,“ erklärt er, „welchen Maria seinen Vater nannte, nennt er Gott so, giebt also das Bewusstsein zu erkennen, dass er zu Gott in einem Ver-

hältnisse stehe, mit welchem sich nicht vertrage, dass ihm Joseph in dem Sinne Vater sei, in welchem sonst ein Kind seinen Vater so nennt. Man hat gemeint, was sich vor und bei seiner Geburt Ausserordentliches begeben hatte, könne ihm nicht ganz unbekannt geblieben sein. Aber wie undenkbar, dass Maria dem Knaben davon geredet haben sollte! Aus der fortschreitenden Entfaltung seines inneren Lebens zu Gott hat sich ihm dieses von aller Kenntnis seines wunderbaren Lebensursprungs unabhängige Bewusstsein erschlossen, von welchem man schon deswegen, weil gar nicht gesagt ist, dass er damals zum ersten Male seine wallfahrenden Eltern begleitet habe, was wir in V. 42 eigens lesen müssten, wenn nicht vielmehr das Gegenteil vorausgesetzt wäre, nicht hätte sagen sollen, es sei unter der Macht der Eindrücke hervorgebrochen, die er durch seine erstmalige Teilnahme an den Heiligtümern des Festes und Tempels erfuhr. Nicht hervorgebrochen ist es damals, sondern nur dadurch, dass ihm, da zu sein, wo er sich von Gottes wegen am rechten Orte wusste, als Unrecht gegen seinen Vater gedeutet wurde, zur ersten und deshalb seinen Eltern, denen er bis dahin immer nur ihr Sohn gewesen war, unbegreiflichen Aeusserung hervorgerufen worden.“ Keil lässt Godet und v. Hofmann weit hinter sich: „Das in dieser Antwort sich aussprechende Bewusstsein seiner Gottessohnschaft,“ so lässt er sich aus, „ist nicht in ein Vorgefühl seines messianischen Berufes (Meyer u. a.) abzuschwächen oder in das »Bewusstsein eines wahren Liebesverhältnisses zu Gott, das nicht durch das Kindschaftsverhältnis seines Volkes zu Gott vermittelt ist (daher nicht *ἡμῶν*) und durch die Art, wie es sich in einen gewissen Gegensatz zu dem natürlichen Kindesverhältnis stellt, einen einzigartigen Charakter bekommt« (Weiss und Keim), umzudeuten. Denn der einzigartige Charakter, welchen Weiss diesem Bewusstsein zuerkennt, gründete sich nicht auf ein besonderes Liebesverhältnis Gottes zu Jesu, denn davon hatte der zwölfjährige Knabe noch keine faktischen Beweise erhalten; sondern auf seinen übernatürlichen Ursprung, darauf, dass er nicht von einem menschlichen Vater erzeugt, sondern auf übernatürliche Weise durch Wirkung des Geistes und der Kraft Gottes von Maria geboren war (1, 35). Von diesem metaphysischen Grunde seines Daseins aus erschloss sich ihm bei fortschreitender geistiger Entwicklung das Bewusstsein seiner Gottessohnschaft, das er hier zum ersten Male klar und bestimmt ausspricht, und zwar nicht als ein durch die Macht der Eindrücke, welche die erste Teilnahme an den Heiligtümern des Festes und des Tempels auf ihn machte, erzeugtes, unwillkürliches Hervorbrechen dieser Erkenntnis, sondern als gereifte Frucht seines inneren Lebens, wie das *δεῖ εἶναι με* etc. klar beweist, woraus man ersieht, dass er sich nicht nur als Sohn Gottes im vollen Sinne des Wortes weiss und fühlt, sondern auch den Beruf, den er als Sohn Gottes zu erfüllen hat, klar erkennt.“ So wenig als ich die Gottessohnschaft Jesu Christi auf das intimste Liebesverhältnis zurückzuführen im Stande bin, welches zwischen Gott in dem Himmel und dem Herrn auf Erden obwaltet, so sehr muss ich doch Weiss beistimmen, wenn er mit sehr scharfen Worten diese Ausgeburten der neuesten Theologie geisselt. Recht hat Weiss unbedingt, wenn er eifert: „Wer diesen Ausdruck mit dem Massstabe

unserer Dogmatik messen will, der hat kein Recht mehr, an einen Christus zu glauben, der ein Kind gewesen ist wie wir, oder er muss zugeben, dass wir hier eine Tendenzdichtung haben, die schon dem Jesusknaben ein Zeugnis für die spätere Glaubenslehre in den Mund legen wollte. Denn ein zwölfjähriger Knabe, der von seiner metaphysischen Wesenseinheit mit Gott redet, ist kein lebendiges Menschenkind, sondern eine unheimliche Spukgestalt, wie sie in den geschmacklosen Phantastereien der apokryphischen Evangelien umgeht.“ Wir können schlechterdings nicht annehmen, dass der Knabe über seinen Ursprung, über sein Kommen in diese Welt gesonnen und gegrübelt habe: hätte er das gethan, so wäre er kein Knabe, ja ich scheue mich nicht zu sagen, kein keuscher, kein unschuldiger Knabe mehr. Ein Knabe mit einem reinen Herzen freut sich seines Lebens, forscht aber nicht, wie er in dieses Leben eingetreten ist. Dass Maria gänzlich geschwiegen habe von dem, was sich Wunderbares bei seinem Eintritte in diese Welt zugetragen hatte, kann ich mir nicht denken: es lag ja dem Mutterherzen so natürlich nahe, dem aufwachsenden Knaben zu erzählen, wie er in einem erbärmlichen Stalle zu Bethlehem geboren sei, wie dort schlichte Hirten sich seiner gefreut, wie seltsame Fremdlinge gekommen seien, um ihn zu beschenken. Und was menschlich so nahe lag, das legte auch das Pflichtgefühl der Maria so nahe. Sie wusste, wie Gott ihr die ausserordentliche Geburt dieses Knaben verkündet, wie Elisabeth sie gebenedeiet, wie die Engelmenge dem Neugeborenen ihr Gloria gesungen, wie Symeon geweissagt hatte, damit wusste sie aber auch, dass Gott ihren Sohn zu den höchsten Dingen auserwählt hatte: war es da nicht ihre heilige Pflicht, mit zarter, sinniger Hand einen Keimgedanken in das empfängliche Kindesherz zu legen, eine gewisse Ahnung in ihm zu erwecken, ihn innerlich zu stimmen und vorzubereiten, dass, wenn der Ruf Gottes an ihn erschallte, alle sorgfältig gezogenen Saiten in seinem Herzen erwachten und einen reinen, vollen Ton gaben. Ich glaube, dass diese Samenkörner, welche die Mutter in das Herz ihres Kindes streute, ganz wesentlich dazu beigetragen haben, ein gottinniges und gottsinniges Leben in ihm zu fördern und Ahnungen, Erwartungen und Hoffnungen in ihm zu erregen. Weiter gehe ich nicht: dem Manne, welcher sein Amt antrat, hat sie wohl erst entdeckt, auf welche wunderbare Weise er geboren worden war. Meiner Ansicht nach giebt es auch in dem Leben Jesu Christi Entwicklungspunkte, wie in dem Leben jedes Menschenkindes, und diese Entwicklungspunkte sind Knotenpunkte, in welchen zwei Linien sich treffen. Jeder Mensch beschreibt seine eigene Linie, hat seine eigene Bewegung: aber über den Menschen waltet ein Gott, der Lenker unserer Schicksale, der Urheber aller Bewegung. Er bewegt sich zu uns hernieder und wir bewegen uns, wenn es recht geht, zu ihm hinauf, und wo diese beiden Bewegungen sich treffen, da ist ein Hauptmoment in unserer Entwicklung, da erfolgt eine Entscheidung. In dem Leben Jesu sind mehrere solcher Berührungspunkte beider Linien, solche Höhepunkte nachzuweisen: die Taufe durch Johannes, die Verklärung auf dem Berge, der Gang nach Jerusalem mit der Bitte: Vater, verkläre deinen Namen! und mit der Antwort: Ich habe ihn verklaret und will ihn abermal verklären. Hier bei Gelegenheit

des Osterfestes schlägt die erste dieser Stunden, die Epoche machen. Alles vereinigte sich, um die Seele des zwölfjährigen Knaben zu spannen, zu schwellen, zu heben. Er ist zum ersten Male in Jerusalem auf dem Osterfeste. Dasselbe ist unter allen hohen Festen Israels das höchste: es preist die grösste Gnadenthat des Gottes Israels an seinem auserwählten Volk, und demgemäss singt auch das aus Elend und Tod errettete Volk seinem Gotte in den höchsten Tönen Lob und Ehre. Die Andacht erreicht ihren Höhepunkt, und die Menge des Volkes, welche an keinem andern Feste diese Zahl erreicht, schürt mächtig die heilige Flamme. Die Seele des zwölfjährigen Knaben ist tief bewegt von der heiligen Festgeschichte, ganz hingenommen von der Herrlichkeit des Hauses Gottes mit seinen hochfeierlichen und tiefsinnigen Gottesdiensten. Er schaut hinein in eine neue Welt, die er so hoch und hehr sich nicht dachte, und vergisst darüber die kleine Welt, in welcher er bisher gelebt hat. Es zieht ihn in den Tempel: dort steht er sinnend über das, was er zum ersten Male mit seinen eigenen Augen schaut, dort sitzt er erst zu den Füßen, dann mitten unter den Lehrern des Gesetzes und der Propheten, um mehr zu erfahren von dem Gotte, der sich geoffenbart hat. Er merkt deutlich den Zug des Gottes Israels, aber in anderer Weise wie alle, die je in diesem Heiligtum zu Gott hingezogen wurden. Er ahnt, dass er mit dem Gott Israels in einem näheren, besondern Verhältnisse steht: es springt im Heiligtume die Knospe seines Selbstbewusstseins auf und seinen Vater nennt er den Herrn, seinen Gott. Schwerlich versteht er das Wort jetzt schon in der Tiefe, wie er es später in seinen von Johannes vornehmlich uns aufbewahrten Reden immer gebraucht: er giebt nur dem unmittelbaren Gefühle von einem ganz besonderen Verhältnisse zu Gott, das er ahnt, damit einen Ausdruck, ohne dass er zur vollen Klarheit über die Art dieses Verhältnisses gekommen ist. Aber er tastet nicht unsicher hier- und dorthin, er trifft mit richtigem Takte das rechte, das korrekte, das einzig zutreffende Wort: was er ahnt, das ist er, was er jetzt nur ahnt, wird ihm von Jahr zu Jahr gewisser und klarer, die Ahnung des Knaben ist die klare Erkenntnis, das untrügliche Selbstbewusstsein des gereiften Mannes, denn Gott ist in spezifischem Sinne sein Vater. Wohl ist Israel auch der Sohn Gottes, redet doch Gott selbst zu Mose Exod. 4, 22 f.: „Du sollst zu Pharao sprechen: So spricht Jehova: Israel ist mein erstgeborener Sohn, und ich gebiete dir: Lasse meinen Sohn ziehen, dass er mir diene, und weigerst du dich, ihn zu entlassen, siehe, so werde ich deinen erstgeborenen Sohn töten;“ wohl verheisst Gott durch den Mund des Jeremias (31, 9): „Mit Weinen kommen sie und mit Flehen bringe ich sie; ich führe sie zu Wasserbächen auf geradem Wege, auf dem sie nicht fallen, denn ich bin Israel zum Vater geworden und Ephraim ist mein Erstgeborener,“ vgl. V. 20 und Hosea 11, 1. Maleachi 1, 6; wohl fasst sich Israel hin und wieder ein Herz und spricht Jesaja 63, 16: „Du bist ja unser Vater, denn Abraham weiss nichts von uns und Israel kennt uns nicht! Du, Jehova, bist unser Vater, unser Retter ist dein Name von Ewigkeit“: aber trotzdem, dass dem David das Recht gegeben wurde, Gott so zu nennen, wie es denn Psalm 89, 27 heisst: „Er soll mir rufen: Du bist mein Vater, mein Gott und

der Fels meiner Rettung," so redet David in keinem einzigen Psalme Gott als seinen Vater an. Keim, welcher Schenkel und Wittichen zurechtweist, dass sie in dem Ausdrucke „mein Vater“ nur das gewöhnliche, allgemein israelitische Kindschaftsbewusstsein suchen, sagt vollkommen richtig: „Kein Israelit vindicierte sich ein spezifisches Anrecht an Gott, wie doch das Wort es ausdrückt“ (1, 414). Was Calvin zu V. 46 bemerkt: *radios divini fulgoris palam in puero enituisse oportet, ut sessum admissus fuerit a superbis hominibus*, das möchten wir mutatis mutandis hierher gesetzt wünschen. Das Bewusstsein der spezifischen Gottessohnschaft blitzt aus diesem ahnungsvollen Worte des zwölfjährigen Knaben schon heraus.

Doch dieser Blitz leuchtet noch nach einer andern Seite hin. Jesus spricht: *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με*. Von einer moralischen Notwendigkeit redet er: er fühlt sich innerlich getrieben und gebunden, nur in dem zu sein, was seines Vaters ist, ganz seinem Vater zu leben, ganz sich ihm hinzugeben und zu dienen, und er weiss es, dass dieser Trieb und Drang seines Herzens nicht ein selbstgemachtes Ding, sondern das Werk seines Vaters in ihm ist. Er hat die Aufgabe, und diese Aufgabe ist seine Lust, schlechterdings nirgends anders zu leben, zu weben und zu sein als in dem, das seines Vaters ist. *Hoc verbo significat, se aliquid habere homine maius*, sagt Calvin. *Praecipuum quoque finem designat, cur in mundum missus fuerit, nempe ut munus impleat sibi a patre coelesti iniunctum*. Der Reformator findet also hier die runde Erklärung Christi, dass er das Erlösungswerk auf sich nehmen, sein messianisches Amt antreten will. Reinhard sieht gleichfalls aus diesen Worten das Bewusstsein hindurchleuchten, dass er sich schon damals zum grossen Religionsverbesserer bestimmt fühlte. Selbst Meyer ist nicht abgeneigt, eine Ahnung des messianischen Berufes zuzugestehen. „Selbst eine Hinweisung,“ versichert dagegen Weiss, „auf seinen Messiasberuf darf man nicht darin finden, auch wenn man dieselbe aus einer ersten Ahnung, einem Vorgefühl desselben erklären will; denn abgesehen davon, dass das im Worte zunächst nicht liegt, überschreitet man auch damit die Grenze, die dem Bewusstsein dieser Altersstufe nun einmal unabweislich gezogen ist.“ Ich kann mich dem nur anschliessen. Die messianische Bestimmung konnte dem Herrn nicht eher in das Bewusstsein treten, als er erkannt hatte, dass Israel eines Messias bedürfe; können wir voraussetzen, dass der Jesusknabe sich schon so eingehend mit dem Volke, dem er zugehörte, beschäftigt hat, dass es ihm klar geworden ist: so geht es nicht weiter, wenn nicht das ganze Volk in seinen Sünden sterben und verderben soll? Ich glaube, dass der Knabe sich vielfach von der Sünde seiner Volksgenossen abgestossen gefunden hat, aber eine solche Kritik des Zustandes des Volks wie der Herzensverfassung der Einzelnen hat ihm noch fern gelegen. Man vergesse nicht, dass der zwölfjährige Knabe bei den Juden erst aus dem Hause hinein in das Volksleben trat. Dass er zu dem Lamm Gottes ausersehen ist, welches der Welt Sünde tragen sollte, ist dem Knaben, der vielleicht bei dem Schlachten des Osterlammes seinem Vater zur Hand ging, meinem Dafürhalten nach nicht als leise Ahnung durch die Seele gezogen: aber dass

er wie ein Osterlamm sich müsse zur Schlachtbank führen lassen, unschuldig und geduldig, ohne seinen Mund aufzuthun, wenn sein Gott und Vater es von ihm fordern sollte, das erkennt er jetzt schon als seine heilige Pflicht. Seine Lebensaufgabe ist sein Lebensbedürfnis: das Leben hat für ihn weder Reiz noch Wert, wenn er nicht mit Leib, Seel und Geist in dem sein kann, was seines Vaters ist. Sein Lebenselement ist dieses εἶναι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς, diese unaufhörliche, unlösbare Gottesgemeinschaft, dieses kindliche Gehorchen, dieses rückhaltslose Sichselbstverleugnen und vollständige Gottsichweihen. Helle Augen und ein reines Herz hat der zwölfjährige Jesus: er erkennt seines Lebens Aufgabe, seines Lebens Seele, seines Lebens Lust. Diese Erkenntnis, diese Freude, zu sein in dem, das seines Vaters ist, befähigte ihn zum Messias, zum Erlöser: sie hielt ihn rein von der Welt und ihrer Lust und übte ihn in dem Gehorsam, den er zu seinem Werke, das Adams Ungehorsam büßen sollte, so notwendig hatte. Schön sagt Godet: „Der Ausdruck »in der Sache meines Vaters sein« spricht das Ideal eines vollkommenen Kindeslebens, eines durchaus für Gott und seine Sache sich hingebenden Daseins aus, ein Ideal, welches wohl eben in diesem Augenblick in dem Geist Jesu ins Leben getreten war.“ Und dieses Ideal, möchte ich noch hinzufügen, ist nicht zerronnen, es war kein schöner Jugendtraum, sondern der Mann hat unter den schwersten Versuchungen und Anfechtungen dieses Ideal festgehalten und vollkommen verwirklicht.

Dies Wort ist das erste, welches die Evangelisten von dem Herrn uns überliefern, es ist das Wort eines Knaben, welcher zwölf Jahre alt geworden ist. Wenn es in dem schönen Hymnus auf den Evangelisten Johannes heisst:

*Volat avis sine meta,
Quo nec vates nec propheta
Evolare altius,*

so gilt das in höchster Instanz von dem, welchem jener nachstrebte. Wir sehen, wie der Adler jetzt seine ersten Flügelschläge thut, und staunen, wie wunderbar hoch sein Flug geht. *Ex ungue leonem* heisst das alte Sprichwort; wir vermögen nicht in die ganze Tiefe des Wortes, welche wohl selbst vor dem Sprecher noch verschleiert lag, hinabzudringen, aber das erkennen wir, dass er das Geheimnis seines Wesens und seines Erdenlebens ahnt. In diesem Worte kündigt sich das Wort an, das im Anfang bei Gott gewesen, und Gott war das Wort. Der Herr, und kein Anderer, ist zu seinem Tempel also gekommen.

Wie es uns mit diesem ersten Worte Jesu ergeht, so erging es auch seinen Eltern: καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα, ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς. Sicher trifft hier Grotius nicht das Richtige, wenn er συνιέναι nicht als *intelligere*, sondern als *non satis attente considerare* fasst; der Evangelist bezeugt gerade das Gegenteil, sie bemühten sich, das Wort, welches sie soeben gehört hatten, zu verstehen, aber das Verstehenwollen verhalf ihnen nicht zu dem Verstehen. Auch die irren sich, welche dieses οὐ συνῆκαν gleich ἐθαύμασαν nehmen; etwas bewundern und etwas nicht begreifen, sind ganz verschiedene Begriffe. Es bleibt dabei, der zwölf-

jährige Sohn hatte sich in solche hohe Regionen aufgeschwungen, dass seine Eltern nicht im Stande waren, mit ihren Gedanken ihm nachzufolgen; das Wort, was er in aller Unschuld und Unbefangenheit ihnen gesagt hatte, ging weit, weit über ihren Horizont hinaus. Strauss schlägt, wie sich wohl denken lässt, tüchtig Kapital aus dieser Bemerkung, und zwar hat er das so meisterlich verstanden, dass der besonnene Meyer für bare Münze annimmt, was der Kritiker vorgibt. „Ist die Engelkunde 1, 26 ff.“ so sagt Meyer noch bis zuletzt, „besonders V. 32, 35 und 2, 10 ff. (vgl. besonders V. 19), historisch, so ist ganz unbegreiflich, wie den Eltern die Worte Jesu unverständlich sein konnten.“ Wir entgegnen für das Erste noch ganz im allgemeinen: Lukas berichtet jene Engelworte und dieses Nichtverstehen der Eltern, er ist also der Ueberzeugung, dass beides sich sehr gut zu einander reimt, dass das Eine auf keinen Fall das Andere ausschliesst. Oder sollte er ein so schwacher Kopf gewesen sein, dass er nicht gemerkt hätte, wie er sich selbst widersprach? Nach seinen Begriffen verträgt sich beides auf das Beste mit einander. Wie? das sagt er uns freilich nicht; wir müssen es also suchen. Ebrard bemerkt nun, Maria habe keine innere Anschauung davon gehabt, dass des Vaters Wort so ganz ausschliessliches Labsal der Seelen werden und schon im Knaben sein könne — aber dieser Gedanke ist von Jesus nicht ausgesprochen, ja nicht einmal angedeutet worden. Calvin schreibt: *respondeo, quamvis illis non ignota prorsus foret coelestis Christi origo, non tamen assequutos fuisse omni ex parte, illum intentum fuisse exsequendis patris mandatis, quia nondum illis distincte patefacta erat eius vocatio.* Die Vocatio Christi war meinem Ermessen nach durch die Eröffnungen der Engel und die Weissagung des alten Symeon hinlänglich den Eltern bekannt geworden; dass Jesus der Heiland, der Christus, der Herr sei, wussten sie; übrigens spricht der Knabe nicht bloss von der für ihn bestehenden Notwendigkeit, in dem zu sein, was Gottes ist, sondern er nennt den, in dessen Dingen er sein muss, seinen Vater, und vermutlich befremdete dieses Wort sie am meisten, denn dass der Mensch in dem, was Gottes ist, sein muss, war einem wahren Israeliten nicht mehr unbekannt. Weiss erinnert daran, dass jene Offenbarungen doch immer nur auf den zukünftigen Beruf sich bezogen hatten und dass die Art, wie das Bewusstsein seiner Gotteskindschaft sich jetzt im Gegensatze zu der bisherigen Unterordnung des Kindes unter die Eltern geltend machte, die Eltern überraschte und dieselben also alle Ursache hatten, das Wort ihres Kindes nicht zu verstehen. Hiergegen fragt Keil nicht ohne Grund, ob denn dieses Sein in dem, was seines Vaters ist, nicht zu seinem messianischen Berufe oder zu seiner Vorbereitung darauf gehöre? Ob denn in den Worten eine Auflehnung gegen die elterlichen Rechte liege? Glücklicherweise kann ich aber Keils eigene Lösung nicht nennen. „Die allein richtige Erwiderung auf den Einwand Meyers ist die: Alles, was der Maria und dem Joseph über den göttlichen Ursprung und Beruf Jesu offenbart worden war, gewährte ihnen keine solche Einsicht in seine gottmenschliche Natur, dass sie sich eine deutliche Vorstellung von seiner geistigen Entwicklung hätten machen können. Darum können sie die Rede des Knaben nicht begreifen.“

Die geistige Entwicklung der gottmenschlichen Person Jesu ist ein Problem, das bis jetzt noch kein menschliches Denken befriedigend zu lösen d. h. psychologisch zu ergründen vermocht hat.“ Allein von der Entwicklung Jesu ist hier gar nicht die Rede, das Wort, welches die Eltern nicht begreifen können, ist nur ein Produkt dieser seiner Entwicklung; nicht darüber, wie er zu demselben gekommen ist, sondern darüber, was er mit demselben sagen will, sind sie im Unklaren. Wir weisen lieber auf ein Zwiefaches hin. Erstens ist die Entwicklung Jesu eine so normale, eine so rein menschliche gewesen, dass das Wunderbare seiner Ankunft in diese Welt gleichsam verschlungen worden ist von diesem so natürlichen Entwicklungsgange, von diesem so regelrechten Zunehmen an Weisheit und Verstand mit den wachsenden Jahren. Wir glauben nicht, dass die Eltern vergessen haben, was sie über die Person und den Lebensberuf dieses wunderbaren Kindes vernommen haben; sie glaubten, dass er der Sohn des Höchsten, der Heiland der Welt sei. Aber das war nur eine *fides implicita* und lange noch keine *fides explicita*. Dieses Wort, dessen Tiefsinn und Vielsinn sie ahnten, spricht zweitens die Gottessohnschaft in einer Weise aus, wie sie dieselbe bis dahin sich nicht gedacht haben und auch jetzt noch nicht sich denken können. Eine Spannung, eine Kluft zwischen Eltern und Sohn konstatiert diese Thatsache, dass sie nicht verstanden, was er zu ihnen geredet hatte. Was sich dem Jesusknaben von selbst versteht, dass er Gott seinen Vater nennt und es als seine heilige Pflicht — man wolle nicht vergessen, dass er nicht *χρῆ*, sondern *δεῖ* gebraucht, dass er nicht von Etwas, welches der Zeit und den Umständen entspricht, also nicht von etwas Schicklichem, sondern von Etwas, das der höheren Anordnung entspricht, der Gottheit gegenüber Pflicht ist, redet (vgl. Schmidt, Synonymik der griechischen Sprache 3, 704 f. — erkennt, in dem zu sein, in dem ganz aufzugehen, das seines Vaters ist, das verstehen die Eltern nicht. Eine Losreissung, eine Scheidung hat innerlich stattgefunden. Er blieb ihnen noch, aber sie hatten ihn nicht mehr wie früher; ein neues Verhältnis bildete sich notwendig zwischen ihnen aus. Ihre Gedanken, ihre Wege gingen aus einander, wenigstens folgte der Knabe fortan seinem eingeborenen Genius, wenn ich das Wort einmal mir erlauben darf, dem Geiste, der in ihm mächtig war, und sie liessen ihn gewähren, begleiteten ihn nur mit ihren besten Segenswünschen. Doch konnte diese innere Scheidung sie nicht äusserlich von einander scheiden; der Knabe, der seine Eltern überflügelte hatte, folgte ihnen geduldig von Jerusalem nach Nazareth und leistete unverdrossen den kindlichen Gehorsam. *Καὶ κατέβη μετ' αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρέθ, καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς.* Gewiss hat v. Hofmann recht, wenn er behauptet, dass dies alles mit Bezug auf das Vorausgegangene gemeint sei. „Hatte doch in Jesu Erwiderung auf seiner Mutter Vorwurf dies beides gelegen, dass er sich da, wo sie ihn fanden, an seinem rechten Orte und zu dem, dessen Haus dieser Ort war, in einem Kindesverhältnis wisse, gegen welches das zu Joseph wie zu Maria nicht in Betracht komme. Dess ungeachtet verliess er den Ort unweigerlich und ging mit ihnen und war ihnen kindlich unterthan wie zuvor.“ Es ist eine ausserordentliche Selbst-

verleugnung, ein bewundernswerter Gehorsam schon ausgesprochen in den Worten: καὶ κατέβη μετ' αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρέθ. Wie die Juden von einem ἀναβαίνειν redeten, wenn sie gen Jerusalem, überhaupt nach Judäa pilgerten, so ist das Ziehen von dort nach Haus ihnen ein καταβαίνειν, cf. Luc. 10, 31. Es ging von den Stätten, da sie hohe Feste gefeiert hatten mit hochklopfendem Herzen und Psalmen aus höherem Chore, wieder hinab zu dem Niveau des gewöhnlichen Lebens, gleichsam von dem Hochlande der Freude an dem Gotte Israels hinab in das Tiefland der werktägigen Arbeit. Bei Jesus war das καταβαίνειν von dem Tempel nach Nazareth in ganz anderem Sinne noch ein Hinabgehen, ein Verlassen einer glücklich erreichten Höhe, wo man dem Himmel sich näher weiss und einen weiten Ausblick hat in das Land hinein, er hatte in dem Tempel Stunden und Tage verlebt, die mit nichts sich vergleichen liessen. Der Sohn hatte sich bei dem Vater befunden, hatte seine beseligende Gegenwart so gespürt, so genossen, dass er Vater und Mutter, Nazareth und alle Welt vergessen hatte. Er folgt, von Vater und Mutter heimggerufen, ohne Widerspruch, ohne eine Gegenbitte zu thun: καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς. Absichtlich bedient sich der Evangelist, was auch Godet betont, dieser analytischen Form; er will auf das Bleibende, das Anhaltende aufmerksam machen. Er gehorchte nicht bloss diesmal, vorübergehend, zeitweilig, sondern er blieb in diesem Gehorsam unverrückt. „Das ist also die Summa,“ sagt Luther, „Christus ist ein Herr über alles und dennoch uns zum Exempel lässt er sich herunter, ist Vater und Mutter gehorsam, auf dass wir beides lernen, erst den Gehorsam gegen Gott, darnach auch gegen Vater und Mutter und alle Obrigkeit treulich leisten.“ Während Bengel mehr sein Augenmerk darauf richtet, wie dieser Gehorsam Vater und Mutter ehrt (*libere. Mirabilis subiectio eius, cui omnia subiecta sunt. Etiam antea subiectus fuerat, sed nunc id commemoratur, quum videretur iam se potuisse eximere. Talis honor ne angelis quidem obtigit, qui parentibus Jesu*), so reflectiert Calvin mehr darauf, wie dieses Gehorchen zu dem Erlösungswerk notwendig war (*haec in salutem nostram suscepta fuit a Christo humilitas, quod dominus angelorum et caput se mortalibus creaturis ultro subiecit. Sic enim fercbat Dei consilium, ut ad tempus, tamquam sub umbra, lateret sub nomine Joseph. Etsi autem nulla Christum necessitas ad hanc subiectionem cogebat, quin se posset eximere, quia tamen hac lege suscepserat hominis naturam, ut subiectus esset parentibus, et simul hominis ac servi personam induerat, quoad officium redemptoris haec legitima fuit eius conditio*). Jesu Leben in dem Elternhause zu Nazareth war eine hohe Schule des Gehorsams, den er freiwillig (ὑποτασσόμενος ist eine Medialform) leistete. Diese Schule konnte keine leichte sein, trotzdem Joseph, so lange als er lebte, und, wie Bengel schon bemerkt hat, geschieht hier seiner zum letzten Male Erwähnung, was uns aber nicht zu dem Schlusse berechtigt, den derselbe, voreilig sage ich, denn die Evangelien berichten ja überhaupt nichts aus den nächstfolgenden siebzehn Jahren, daraus zieht: *Josephum brevi post esse mortuum et Jesum sensisse incommoda orphanorum*, dem frommen, gehorsamen, verständigen Knaben nichts in den Weg legte und Maria ihn mit gerechter Mutterfreude bewunderte, denn die Eltern verstanden

ja den Knaben nicht mehr, konnten sein Reden und Thun nicht mehr begreifen. Maria fühlte es, dass ihr Sohn ihr entwachsen, über sie hinausgewachsen sei; sie fand sich um so leichter hinein in dieses Geschick, als sie festhielt an dem, was sie in Bezug auf Jesus erfahren hatte: καὶ ἡ μητὴρ (so lese ich mit dem Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi statt ἡ δὲ μητὴρ, welches der Cantabrigiensis enthält) αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα (so der Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi u. a., der Alexandrinus, Cantabrigiensis u. a. haben τὰ ῥήματα ἅπαντα: ταῦτα schieben noch an der Alexandrinus, Ephraemi, Parisiensis VIII u. a., es fehlt aber in dem Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis u. a. und ist nicht absolut notwendig) ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. Diese Notiz erinnert sehr an V. 19, wo es von Maria heisst, dass sie πάντα συντηροῖ τὰ ῥήματα ταῦτα: συντηροῖν ist hier mit διατηροῖν, welches in der Septuaginta, wie z. B. Gen. 37, 11, ganz ähnlich steht und Act. 15, 29 wieder gefunden wird, vertauscht, was nicht zu übersehen ist. Während jenes Wort das Zusammenhalten bedeutet, geht dieses auf das Festhalten; gut sagt deshalb Godet: „Das διὰ bezeichnet das Festhalten der Erinnerung mitten unter allen Umständen, durch welche, wie namentlich durch das Nichtverstehen, V. 50, sie hätte verwischt werden können.“ Wenn er aber fortfährt: „sie behielt das tiefe Wort sorgfältig bei sich als ein unerklärtes Geheimnis,“ so können wir ihm nicht ohne weiteres beipflichten. Jesus hat in dem Tempel nur ein ῥῆμα gesprochen, hier aber ist von ῥήματα, ja sogar von πάντα τὰ ῥήματα die Rede; die Mehrzahl der Ausleger zieht deshalb die Reden der Engel und Menschen, die vor, bei und nach der Geburt Jesu ihr zu Ohren gekommen sind, mit herein, allein es möchte wohl besser sein, ῥήματα hier mit Kühnöl, v. Hofmann, Keil in dem statthaftern Sinne von *res gestae*, Geschichten, zu nehmen. Der Evangelist ist drauf und dran, die Jugendgeschichte des Herrn abzuschliessen, ganz unwillkürlich tritt da alles noch einmal vor seine Seele; zugleich giebt er uns aber einen feinen Wink. Wie wir daraus, dass die Eltern nicht verstanden, was der Sohn mit den Worten meinte, dass er sein müsse in dem, das seines Vaters sei, mit Bengel folgern dürfen: *ergo non ex illis hoc didicerat neque ab aliis doctoribus*, so haben wir auch ein Recht, in dieser Bemerkung mit v. Hofmann eine Andeutung darüber zu finden, mit welchen Sinnen und Gedanken Maria ihres Sohnes Entwicklung begleitete. Die stetige Gemütsverfassung, mit der sie auf ihn sah, wird vortrefflich mit diesen wenigen Worten gezeichnet.

Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν ἐν τῇ (den Artikel finden wir im Sinaiticus, Vaticanus, Parisiensis VIII) σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ (so lesen wir mit dem Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi u. a., in dem Cantabrigiensis und Parisiensis VIII sind die Substantive umgestellt), καὶ χάριτι παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώπων. Wieder eine abschliessende Formel, welche zunächst mit V. 40, weiterhin mit Luk. 1, 80 und schliesslich mit 1 Sam 2, 26, wo es von Samuel heisst: ἐπορεύετο καὶ ἦν ἀγαθὸν μετὰ κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων, zu vergleichen ist. Sachgemäss beginnt Lukas mit ἐν τῇ σοφίᾳ, beides, die Vorstellung und die Artikulierung der σοφία ist ganz an dem Orte. Hatte Jesus nicht soeben einen wunderbaren Beweis seiner σοφία gegeben? Fälschlich bezieht Steinmeyer dieses Fortschreiten in

der Einsicht darauf, dass Jesus sich immer klarer als Gottes eingeborenen Sohn erkannt habe; σοφία hat selbstverständlich ganz denselben Sinn wie V. 40. In dieser Weisheit, welche weit über die Fassungskraft seiner Eltern hinausging, nahm er zu und ηλικία. Die alten Väter Theophylactus, Euthymius, Beda, Lyra, Erasmus, Luther, Calvin, Kühnöl, Olshausen, de Wette verstehen darunter das Alter. Aber wie nichts-sagend ist dann diese Angabe? Nahm er an Weisheit zu, so verstand es sich ja ganz von selbst, dass er nicht inzwischen verstarb, sondern fortlebte. Man suchte diesem Missstande damit abzuhelpen, dass man ηλικία vor σοφία entweder setzte oder dachte; schon Gregor von Nazianz findet hier die Aussage, dass er wie an Alter, wie in den Jahren, so auch in der Weisheit fortgeschritten sei; aber ist es so gemeint, dann durfte ηλικία nicht zwischen σοφία und χάριτι eingerückt werden. Wir verstehen deshalb unter ηλικία besser mit Beza, Vatablus, Grotius, Er. Schmid, Bengel, Ewald, Meyer, Bleek, Godet, v. Hofmann, Keil den Wuchs, die Leibesgrösse, die Statur, wie Lukas 19, 3 das Wort ganz sicher nimmt. Das geistige Wachstum überflügelte also nicht das leibliche, sondern beides stand mit einander in schönstem Verhältnis. Jesus war ein normaler Mensch, wo keine Seite des Wesens die andere Seite überbot. Dieses προκόπτειν ἐν σοφίᾳ und ηλικία war begleitet von einem προκόπτειν ἐν χάριτι παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώποις, denn auf keinen Fall kann das geistleibliche Wachsen auf diese χάρις als die wirkende Ursache zurückgeführt werden; wie könnte jenes von der χάρις ἀνθρώπων mit abhängen? Diese χάρις ist natürlich nicht leibliche Schönheit, ich möchte sie auch nicht gern mit Godet auf sittliche und äusserliche Anmut zurückführen, noch viel weniger mit Paulus auf die Milde des Charakters; der Evangelist sagt nichts Anderes, als dass das Wohlgefallen Gottes und der Menschen in wachsendem Masse auf ihm ruhte. Daraus, dass das Wohlgefallen der Menschen wuchs, ersehen wir nebenbei, dass er nicht wie Johannes den Aufenthalt in der Wüste dem Aufenthalte unter den Leuten vorzog, und daran, dass es zunahm, stossen wir uns nicht. Hingegen können sich manche nicht vorstellen, dass er auch in Gottes Gnade wuchs. „Dass ein Mensch bei Gott in Gunst steht,“ erklärt v. Hofmann, „sieht man an dem, was Gott ihm angedeihen lässt, wie man, dass er bei Menschen in Gunst steht, an der Weise wahrnimmt, wie sie ihm begegnen. Beides verbindend sagt der Evangelist, dass Jesus gleicherweise bei Gott und den Menschen an Gunst stetig zunahm. Die fortschreitende Entfaltung seines Wesens war von zunehmender Beweissung des Wohlgefallens begleitet, mit welchem Gott und Menschen auf ihn sahen.“ Ich trage kein Bedenken, noch einen Schritt weiter zu gehen; nicht bloss die Beweissung des Wohlgefallens seitens Gottes, sondern das Wohlgefallen Gottes selbst wuchs mit den Jahren. Immer ruhte des Vaters Wohlgefallen auf dem menschgewordenen Sohne, aber je mehr sich mit den Jahren Jesus mit Wissen und Wollen in dem befand, das seines Vaters war, desto grösseres Wohlgefallen empfand der Vater in dem Himmel an seinem lieben Sohn auf Erden, welcher seinem hohen, einzigartigen Berufe im Verborgenen entgegenreifte.

BT320 .N4

Nebe, August, 1862-1895.
Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn J

BT Nebe, August, 1862-1895.
320 Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn Jesu
N4 Christi, nach Matthäus und Lukas. Stuttgart,
Greiner und Pfeiffer, 1893.
vi, 424p. 24cm.

1. Jesus Christ--Childhood. 2. Bible. N.T.
Matthew--Criticism, interpretation, etc. 3.
Bible. N.T. Luke--Criticism, interpretation,
etc. I. Title.

CCSC/mmb

A2825

